وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَۃَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا

سلسلۂ دار المصنفین

(نمبر ۷۵)

امام رازی

جس میں

امام فخر الدین رازی کے سوانح و حالات اور تصنیفات کی تفصیل کیساتھ فلسفہ، علم کلام اور تفسیر کے اہم مسائل کے متعلق اُن کے نظریات و خیالات کی تشریح کی گئی ہے،

مُرتّبہ

مولانا عبد السلام ندوی

باہتمام:- مولوی مسعود علی صاحب ندوی،
مَعَارف پریس اعظم گڈھ میں چھپی
سنہ ۱۳۶۹ھ ۱۹۵۰ء

فہرست مضامین

امام رازی

مضمون	صفحہ
دیباچہ	۱-۲
امام رازی	
نام و نسب	۱
ولادت	۲
تعلیم و تربیت	۲
سفر	۳
حصولِ دولت و جاہ	۶
سلاطینِ وقت کی قدر دانی	۷
امام صاحب کے مشاغل	۱۴
وفات	۱۶
امام صاحب کا وصیت نامہ	۱۸
آل و اولاد	۲۴
اخلاق و عادات اور عام حالات	۲۷
شاعری	۳۱
تصنیفات	
۱۔ تفسیر کبیر	۳۲
۲۔ اسرار التنزیل و انوار التاویل	۳۴
۳۔ تفسیر سورۂ فاتحہ	"
۴۔ تفسیر سورۂ بقرہ	"
۵۔ تفسیر سورۂ اخلاص	"
۶۔ لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ والصفات	۳۵
۷۔ محصل	"
۸۔ الاربعین فی اصول الدین	"

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
۹۔ معالم	۳۵	۲۶۔ کتاب الزبدہ	۳۸
۱۰۔ الخمسین فی اصول الدین	۳۶	۲۷۔ کتاب الخلق والبعث	۳۹
۱۱۔ نہایۃ العقول	"	۲۸۔ کتاب المحصول	"
۱۲۔ کتاب القضاء والقدر	"	۲۹۔ تنبیہ الاشارہ	۴۰
۱۳۔ اساس التقدیس	۳۷	۳۰۔ شرح وجیز	"
۱۴۔ لطائف الغیاثیہ	"	۳۱۔ ملخص	"
۱۵۔ عصمۃ الانبیاء	"	۳۲۔ الرسالۃ الکاملیہ فی الحقائق الالہیۃ	"
۱۶۔ مطالب العالیہ	"	۳۳۔ مباحث مشرقیہ	"
۱۷۔ رسالہ فی النبوات	"	۳۴۔ کتاب الانارات فی شرح الاشارات	۴۱
۱۸۔ الریاض المونقۃ	۳۸	۳۵۔ شرح عیون الحکمۃ	"
۱۹۔ کتاب الملل والنحل	"	۳۶۔ لباب الاشارات	"
۲۰۔ تحصیل الحق	"	۳۷۔ کتاب مباحث الوجود والعدم	"
۲۱۔ البیان والبرہان فی رد علی الزیغ والطغیان	"	۳۸۔ منتخب کتاب تنکلوشا	"
۲۲۔ المباحث العمادیہ فی المطالب المعادیہ	"	۳۹۔ رسالۃ الحدوث	۴۲
۲۳۔ تہذیب الدلائل عیون المسائل	"	۴۰۔ رسالۃ الجو	"
۲۴۔ ارشاد النظار الی لطائف الاسرار	"	۴۱۔ تعجیز الفلاسفۃ	"
۲۵۔ اجوبۃ المسائل النجاریہ	"	۴۲۔ مباحث الحدود	"

مضمون	صفحہ
۴۳- شرح مصادرات اقلیدس	۴۲
۴۴- کتاب فی الہندسہ	"
۴۵- رسالہ فی النفس	"
۴۶- الاحکام العلائیہ فی الاعلام السماویہ	"
۴۷- السر المکتوم فی مخاطبۃ النجوم	۴۳
۴۸- کتاب احکام الاحکام	"
۴۹- کتاب جامع الکبیر الملکی	"
۵۰- شرح کلیات القانون	۴۴
۵۱- کتاب فی النبض	"
۵۲- کتاب التشریح	"
۵۳- کتاب الاشربہ	"
۵۴- سراج القلوب	"
۵۵- الطریقۃ العلائیہ	"
۵۶- شفاء العی والخلاف	"
۵۷- کتاب الطریقہ	"
۵۸- کتاب فی ابطال القیاس	۴۴
۵۹- کتاب الاخلاق	۴۵
۶۰- کتاب فی ذم الدنیا	"
۶۱- کتاب الرمل	۴۵
۶۲- نفثۃ المصدور	"
۶۳- البراہین البہائیہ	"
۶۴- کتاب الفراسۃ	"
۶۵- کتاب مباحث الجدل	"
۶۶- کتاب الآیات البینات	"
۶۷- الرسالۃ الصاحبیہ	"
۶۸- الرسالۃ المجدیۃ	"
۶۹- رسالہ فی السوال	۴۶
۷۰- کتاب جواب الغیلانی	"
۷۱- کتاب الرعایۃ	"
۷۲- نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز	"
۷۳- کتاب المحصل فی شرح کتاب المفصل	"
۷۴- شرح سقط الزند	"
۷۵- شرح نہج البلاغۃ	"
۷۶- مناقب امام شافعی	"
۷۷- فضائل الصحابہ	"
۷۸- دلائل الاعجاز	"

مضمون	صفحہ
۷۹- بحر الانساب	۴۷
۸۰- حدائق الانوار فی حدائق الاسرار	۴۷
تصنیفات پر مختلف حیثیتوں سے بحث	״
علوم وفنون	
فلسفہ و منطق	۶۳
علم کلام	۹۲
۱- اثبات باری	۹۶
۲- توحید	۱۱۷
۳- تنزیہ و تقدیس	۱۲۷
۴- مسئلہ خیر و شر	۱۶۷

مضمون	صفحہ
۵- مسئلۂ رویت باری	۱۹۲
۶- جبر و قدر	۲۰۸
۷- نبوت	۲۲۹
عام اعتراضات	۲۳۹
۸- محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت	۲۴۸
۸- معاد	۲۵۸
تفسیر	۲۶۳
وجود باری	۳۷۳
رسالت اور نبوت	۳۷۷
معاد	۳۸۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً

دیباچہ

اگرچہ علوم عقلیہ کی ابتدا عباسیون کے دور خلافت مین ہوئی اور چوتھی صدی تک مسلمانون
مین بڑے بڑے حکماء و متکلمین پیدا ہو گئے، لیکن عقلی علوم کی اصلی ترقی پانچوین صدی مین ہوئی، اور
اس صدی مین خصوصیت کے ساتھ امام غزالی اور امام رازی نے ان علوم مین غیر معمولی شہرت
حاصل کی، اس صدی سے پہلے مسلمانون مین جو مشاہیر پیدا ہوئے ان مین کچھ لوگون نے تو خالص
فلسفہ و حکمت مین ناموری حاصل کی اور کچھ لوگون نے علم کلام مین شہرت حاصل کی، لیکن ان لوگون
نے فلسفہ و علم کلام مین جو کتابین لکھین وہ نہایت مغلق، پیچیدہ اور مبہم تھین، اور ان علوم کے متعلق انکے
خیالات و نظریات نہایت پراگندہ، منتشر اور نامکمل تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس پیچیدگی گرہ کو
کھولا اور ان خیالات و نظریات کے انتشار اور پراگندگی کو دور کیا، ان کے بعد امام رازی پیدا ہوئے
اور انھون نے ان سے بھی زیادہ وضاحت و تفصیل سے کام لیا، اور فلسفہ و علم کلام کے مسائل کے
متعلق جو خیالات و نظریات ان سے پہلے پیدا ہو گئے تھے اُن سب کو یکجا جمع کیا، اور اُن سب پر
تنقیدی نگاہ ڈالی، اسلیے جو جامعیت اور جو وضاحت انکی تصنیفات مین پائی جاتی ہے وہ قدماء و
متاخرین مین سے کسی کی کتابون مین نہین پائی جاتی، اسلیے جسطرح مولانا شبلی مرحوم نے الغزالی مین

فلسفہ وعلم کلام کے متعلق امام غزالی کے خیالات ونظریات کی تشریح کی ہے، اسی طرح امام رازی کے خیالات ونظریات کی تشریح کی بھی ضرورت تھی، اور یہ کتاب اسی ضرورت کو پیش نظر رکھکر لکھی گئی ہے،

امام صاحب نے اگرچہ تقریباً تمام علوم وفنون کے متعلق کتابین لکھین لیکن ان کا اصلی سرمایۂ ناز صرف فلسفہ وعلم کلام تھے، اس لیے اس کتاب مین انہی دونون علوم کے متعلق ان کے خیالات ونظریات سے بحث کی گئی ہے، یہ خیالات ونظریات اگرچہ انکی تمام کتابون مین موجود ہین لیکن تفسیر کبیر مین انھون نے عقائد وعلم کلام کے متعلق ایسے بھی بہت سے ایسے مسائل جمع کر دیے ہین جو عام طور پر علم کلام کی اور کتابون مین نہین پائے جاتے، اس لیے جو لوگ قرآن مجید پر خالص فلسفیانہ حیثیت سے غور وفکر کرنا چاہتے ہین ان کے لیے یہ کتاب مشعلِ ہدایت کا کام دیسکتی ہے، بہرحال امام صاحب کی جامعیت کے لحاظ سے وہ اس کے مستحق تھے کہ جس طرح امام غزالی کے حالات مین ایک مستقل کتاب لکھی گئی ہے اسی طرح امام صاحب کے حالات مین بھی ایک مستقل کتاب لکھی جائے اور غالباً اردو لٹریچر کی اس کمی کو یہ کتاب پورا کردیگی۔

وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ الْعَلِیِّ الْعَظِیْم

عبد السلام ندوی
دار المصنفین اعظم گڈھ
۳؍ ستمبر ۱۹۵۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

امام رازی

نام ونسب

امام صاحب کا نام محمد، ابو عبد اللہ یا ابو الفضل[۱] کنیت، فخر الدین لقب ہے، اور ہرات میں شیخ الاسلام کے لقب سے پکارے جاتے تھے[۲]، سلسلہ نسب یہ ہے، محمد ابن عمر بن حسین بن حسن بن علی التیمی البکری، شہرزوری نے تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ امام صاحب کا نسب حضرت ابو بکر صدیق رضی سے ملتا ہے[۳]، لیکن امام صاحب نے خود اپنی تصنیفات میں تصریح کی ہے، کہ وہ حضرت عمر بن الخطاب رضی کی اولاد سے ہیں[۴]، اور ظاہر ہے کہ ان ہی کا قول سب سے زیادہ معتبر ہو سکتا ہے، امام صاحب کے والد عمر کی کنیت ابو القاسم اور لقب ضیاء الدین تھا، اور وہ اپنے زمانہ کے بہت بڑے واعظ، متکلم، صوفی، محدث، ادیب اور انشا پرداز تھے، انھون نے علم کلام کی تعلیم ابو القاسم انصاری اور فقہ کی تعلیم ابو محمد الحسین بن مسعود فرا البغوی سے حاصل کی، اور علم کلام میں غایۃ المرام کے نام سے دو جلدون میں ایک نہایت محققانہ

---

[۱] طبقات الاطبا میں امام صاحب کی کنیت ابو عبد اللہ اور تاریخ الحکما قفطی میں ابو الفضل بتائی گئی ہی، لیکن مشہور کنیت ابو عبد اللہ ہی ہی، بعد کے مفسرین جو صاحب تفسیر کبیر کا حوالہ کثرت سے دیتے ہیں، برابر قال ابو عبد اللہ الرازی لکھتے ہین [۲] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ [۳] تاریخ الحکما شہرزوری قلمی ص ۱۷۶ [۴] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۱۵۱

کتاب لکھی جس کے اخیر مین ایک خاص فصل مین امام ابوالحسن اشعری اور ان کے اتباع کے فضائل لکھے، اس کے علاوہ فن اصول و وعظ مین بھی انھون نے متعدد کتابین لکھین، رےؔ[1] مین ان کا عام مشغلہ درس وتدریس تھا، اور خاص خاص معینہ اوقات مین وعظ بھی کہتے تھے، جس مین ان کی فصاحت بیانی کی وجہ سے بکثرت لوگ شریک ہوتے تھے، یہی وجہ ہے کہ وہ عام طور پر خطیب رے کے لقب سے مشہور تھے[2]، اور اسی بنا پر امام صاحب ابن الخطیب کے نام سے مشہور ہین،

ولادت امام صاحب کی ولادت رے مین ۲۵ رمضان ۵۴۳ھ یا ۵۴۴ھ مین ہوئی[3]، لیکن ان کے بچپن کے حالات تذکرون مین بالکل نہین ملتے،

تعلیم و تربیت اور جب تعلیم کے قابل ہوئے تو سب سے پہلے اپنے والد کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، اور ان سے علم کلام اور علم فقہ کی تعلیم حاصل کی، والد کی وفات کے بعد ایک مدت تک کمال سمنانی سے علم فقہ کی تعلیم حاصل کرتے رہے، ایک اور بزرگ سے بھی فقہ کی تعلیم حاصل کی چنانچہ قاضی محی الدین قاضئ مرند کا بیان ہے کہ امام رازی جس زمانہ مین مرند[4] مین تھے، ان کا قیام اس مدرسہ مین تھا جسمین میرے والد مدرس تھے، اور وہ ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کرتے تھے، اس کے بعد انھون نے

---

[1] اسلامی شہرون مین یاقوت سنے رے کا شمار امہات بلاد مین کیا ہی اور یہان سے بڑے بڑے اکابر و فضلا مثلاً حکیم ابوبکر محمد بن زکریا رازی، محمد بن عمران ہشام ابوبکر رازی، عبدالرحمٰن بن محمد بن ادریس وغیرہ پیدا ہوئے، [2] امام صاحب کے والد کا تذکرہ مستقلاً طبقات الشافعیہ جلد ۴ صفحہ ۲۸۵-۲۸۶ مین مذکور ہے، اور ابن خلکان جلد اول اور طبقات الاطباء جلد دوم مین امام صاحب کے حالات مین انکا اجمالی تذکرہ کیا گیا ہی [3] ابن خلکان جلد اول صفحہ ۶۷۴ [4] مرند آذربائیجان کا مشہور شہر ہے، اور اس مین اور تبریز کے درمیان دو دن کی مسافت ہے، یہان سے بہت علماء مثلاً محمد بن عبداللہ بن بندار بن عبداللہ بن محمد بن کاکا ابو عبداللہ المرندی، ابو الوقار خلیل بن احمد المرندی اور ابو عبداللہ محمد بن موسیٰ مرندی پیدا ہوئے،

علم حکمت کی طرف توجہ کی،[1] اور رے مین واپس آکر مجد جیلی سے اس کی تعلیم حاصل کرتے رہے، پھر جب مجد جیلی مراغہ[2] مین درس وتدریس کے لیے بلائے گئے تو امام صاحب بھی ان کے ساتھ مراغہ گئے، اور وہان ایک طویل مدت تک قیام کرکے ان سے علم کلام اور علم حکمت کی تعلیم حاصل کی،[3]

سفر تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد امام صاحب نے مختلف مقامات کے سفر کیے، اور ان مقامات کے سفر مین ان کو بعض موقعون پر سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، پہلی مشکل تو یہ تھی کہ وہ ابتدا مین نہایت مفلس اور تنگ دست تھے، جس کے متعلق الروضۃ البہیہ[4] اور اخبار الحکماء[5] مین بعض نہایت درد انگیز واقعات مذکور ہین، اسی تنگدستی کی حالت مین وہ ایک سفر مین سرخس سے گذرے اور وہان کے مشہور طبیب ثقۃ الدین شرف الاسلام عبد الرحمن بن عبد الکریم السرخسی کے یہان قیام کیا، تو انھون نے امام صاحب کی نہایت خاطر مدارات کی، امام صاحب نے اس کے شکریہ مین قانون شیخ کے مغلق الفاظ کی شرح کی، اور اس شرح کو ان کے نام سے معنون کیا، اور اس کے مقدمہ مین ان کی بڑی تعریف کی اور لکھا کہ اس علم وفضل کے ساتھ انھون نے مجھ پر بہت زیادہ احسانات کیے، اور زمانۂ قیام اور زمانۂ سفر مین میری فارغ البالی اور اصلاح حال سے ان کے قلب کا تعلق رہا، اس لیے مین نے تین وجوہ سے اس کتاب کو ان کے نام پر لکھا، ایک تو یہ کہ ان کی زبانی گفتگو سے ان مباحث مین بہت سے مباحث واضح ہوئے، دوسرے یہ کہ ان کے بعض حقوق

---

[1] طبقات الاطبا، جلد ۲ صفحہ ۲۳ [2] مراغہ آذربائیجان کا بہت بڑا اور بہت مشہور شہر ہے، یہان بہت سے ادیب، شاعر، محدث اور فقیہ پیدا ہوئے اور وہان بہت سے مدارس اور بہت سی خانقاہین تعمیر ہوئین، [3] ابن خلکان جلد اول صفحہ ۴۷۴، [4] الروضۃ البہیہ صفحہ ۸، [5] اخبار الحکماء قفطی صفحہ ۱۹۰

ادا ہوجائیں، تیسرے یہ کہ مجھکو اس علم میں بالخصوص اس کتاب کے ابواب و فصول میں ان پر کامل اعتماد تھا، اس لیے مجھکو معلوم ہوا کہ مین نے جو علمی نکتے ایسے پیدا کیے ہین جو قدما، و متاخرین کی تصنیفات مین نہین پائے جاتے، ان کی قدر صرف وہی جان سکتے ہین،[1]

دوسری مشکل یہ تھی کہ اس زمانے مین ممالک اسلامیہ مین مختلف العقائد فرقے موجود تھے، جن مین باہم مناظرے اور مجادلے ہوتے رہتے تھے، اور یہی مناظرے اور مجادلے علمار کے اظہار کمال کا بڑا ذریعہ سمجھے جاتے تھے، اس لیے امام صاحب جن شہرون مین پہنچتے تھے ان کو مختلف فرقون کے ساتھ مناظرہ کرنا پڑتا تھا، لیکن یہ مناظرے علمی حیثیت سے جس قدر مفید تھے، اسی قدر اخلاقی حیثیت سے مضر تھے، کیونکہ ان سے باہم سخت عداوت پیدا ہوجاتی تھی، اور ایک فریق دوسرے فریق کی جان و مال اور عزت و آبرو کا دشمن ہوجاتا تھا، اسلیے ان مناظرون کی وجہ سے امام صاحب کسی مقام پر اطمینان کے ساتھ قیام نہین کرسکتے تھے، اور ان کو مخالفین کی شورش سے اس مقام کو چھوڑنا پڑتا تھا، چنانچہ طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان مین لکھا ہے کہ علوم و فنون مین مہارت حاصل کرنے کے بعد امام صاحب نے خوارزم کا سفر کیا، اور وہان ان مین اور معتزلہ مین مناظرے ہوئے، جن کی وجہ سے ان کو وہان سے نکلنا پڑا، پھر انھون نے ماوراء النہر کا سفر کیا اور یہان بھی یہی قصہ پیش آیا، مجبوراً ان کو اپنے وطن رے مین واپس آنا پڑا،[2]

امام صاحب کے مناظرات کا جو مجموعہ چھپکر شائع ہوچکا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ مین مناظرات کا کس قدر رواج تھا، وہ خود فرماتے ہین کہ

جب مین بلاد ماوراء النہر مین گیا تو سب سے پہلے شہر بخارا مین، اس کے بعد سمرقند

[1] اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۳ [2] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۴، ابن خلکان ج اول ص ۴۷۵

مین پہنچا، پھر وہان سے خجند[1] مین اور خجند سے شہر ناکت[2] مین گیا، اور ان تمام شہرون کے اعیان وافاضل سے مجھے مجادلہ اور مناظرہ کا اتفاق ہوا،[3]

ان مناظرون مین مخالفین کی جانب سے جو شور وشغب ہوتا تھا، اس کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

جب مین نے اس کے سامنے یہ بات کہی تو اس کے لیے اس کا سمجھنا مشکل ہوگیا، لیکن مین نے اس کے سامنے اس کو بار بار طرح طرح سے نرمی اور سہولت کے ساتھ پیش کیا، یہان تک کہ وہ بعض وجوہ سے اس کو سمجھ گیا، اور جب سمجھ گیا تو اضطراب اور شور وشغب کا اظہار کرنے لگا .... تو مین نے کہا کہ اب تم بحث ونظر کے قانون سے نکل گئے، اور عوام وجہال کو شور وشغب کرنے پر آمادہ کرنا شروع کیا،[4]

ایک اور مناظرہ کے متعلق لکھتے ہین کہ

اس واقعہ کے کئی سال کے بعد مجھے شہر غزنہ[5] مین جانے کا اتفاق ہوا، اور اس شہر کا قاضی نہایت حاسد، کم علم اور کثیر التصنع شخص تھا، اس کے بعد مجھے بعض مجلسون مین جانے کا اتفاق ہوا، جس مین یہ قاضی غزنہ کے عوام کی ایک جماعت کو لیکر آیا، اور ان کو حکم دیا کہ جب مین گفتگو شروع کرون تو وہ اس کی طرف سے شور وشغب کرین،[6]

---

[1] ماوراء النہر کا مشہور شہر ہے، اور دریاے سیحون کے کنارے آباد ہے، اور اس مین اور سمرقند مین دس دن کی مسافت ہے، معجم البلدان مین اس کا نام خجندہ لکھا ہے [2] جغرافیہ کی کتابون مین اس نام کا پتہ نہین چلا [3] مناظرات امام رازی مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدر آباد ص ۲ [4] ایضاً ص ۱۱ [5] غزنہ یعنی غزنی جو خراسان اور ہندوستان کے درمیان حد فاصل ہے اور جو سلطان محمود کا دار السلطنت تھا [6] مناظرات امام رازی ص ۱۲

امام صاحب نے ہندوستان کا بھی سفر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ مین ہندوستان کے شہرون مین گیا تو دیکھا کہ یہ کفار خدا کے وجود پر متفق ہین[1] لیکن اس سے زیادہ اس سفر کی تفصیل نہین ملتی،

حصول دولت وجاہ

لیکن خوارزم اور ماوراء النہر کے سفر کے بعد امام صاحب کی غربت اور فلاکت کا زمانہ ختم ہوگیا، اور جب وہ ماوراء النہر کے سفر سے رے مین واپس آئے تو ان کی دولت مندی اور فارغ البالی کا زمانہ شروع ہوا جس کی تقریب یہ ہوئی کہ رے مین ایک نہایت دولتمند طبیب تھا، جس کے دو لڑکیان تھین، حسن اتفاق سے امام صاحب کے بھی دو لڑکے تھے، وہ طبیب مرض الموت مین مبتلا ہوا، تو اپنی دونون لڑکیون کی شادی امام صاحب کے دونون لڑکون سے کر دی، اور جب وہ مرگیا تو اس کی تمام دولت امام صاحب کے ہاتھ آگئی، اور وہ بہت بڑے دولت مند آدمی ہوگئے[2]، لسان المیزان مین لکھا ہے کہ اب وہ اس زمانے کے رئیس ہوگئے اور پچاس غلام سنہرے کمربند باندھے اور منقش کپڑے پہنے ہوئے ان کے گرد کھڑے رہتے تھے[3]

مال و دولت کے ساتھ جاہ و اعزاز مین بھی اس قدر ترقی ہوئی کہ جہان جاتے تھے امیر و غریب سب ان کی ملاقات و زیارت کو آتے تھے، چنانچہ جب وہ ہرات مین تشریف لے گئے، اور وہان کے تمام علماء، صلحاء اور امراء و سلاطین ان کی ملاقات کو آئے، تو امام صاحب نے ایک دن دریافت کیا کہ "کوئی شخص ایسا بھی باقی رہ گیا ہے جو ہماری ملاقات کو نہین آیا؟" لوگون نے کہا کہ "صرف ایک صالح شخص جو اپنے زاویہ مین گوشہ نشین ہے، باقی رہ گیا ہے،" امام صاحب نے فرمایا کہ "مین ایک واجب التعظیم شخص، اور مسلمانون کا امام ہون، پھر اس نے

[1] تفسیر کبیر سورہ ہود [2] ابن خلکان ج اول ص ۵۰۴ لیکن لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷ مین دولتمند طبیب کے بجائے دولتمند تاجر لکھا ہے [3] لسان المیزان جلد ۴ ص ۴۲۷

میری ملاقات کیون نہین کی"۔ لوگون نے اس مرد صالح سے امام صاحب کی یہ بات کہی لیکن اس نے کچھ جواب نہین دیا، اور دونون مین مخالفت ہوگئی، اس کے بعد شہر کے لوگون نے ایک دعوت کی اور دونون نے دعوت کو قبول کیا، اور ایک باغ مین جمع ہوئے، اب امام صاحب نے ملاقات نہ کرنے کی وجہ دریافت کی، تو اس مرد صالح نے کہا کہ "مین ایک فقیر آدمی ہون، نہ میری ملاقات سے کوئی شرف حاصل ہوسکتا، نہ میری ملاقات نہ کرنے سے کوئی نقص پیدا ہوسکتا"، امام صاحب نے کہا کہ "یہ جواب تو اہل ادب یعنی صوفیہ کا ہے، اب مجھ سے حقیقت حال بیان کرو"، اس مرد صالح نے کہا کہ "کس بنا پر آپ کی ملاقات واجب ہی"، امام صاحب نے کہا کہ "مین مسلمانون کا امام اور واجب التعظیم شخص ہون"، اس مرد صالح نے کہا کہ "آپ کا سرمایۂ فخر علم ہے، لیکن خدا کی معرفت راس العلوم ہے، پھر آپ نے خدا کو کیونکر پہچانا"، امام صاحب نے فرمایا "سو دلیلون سے"، اس مرد صالح نے کہا کہ "دلیل کی ضرورت تو شک کے زائل کرنے کے لیے ہوتی ہے، لیکن خدا نے میرے دل مین ایسی روشنی ڈال دی ہے کہ اس کی وجہ سے میرے دل مین شک کا گذر ہی نہین ہوسکتا، کہ مجھکو دلیل کی ضرورت ہو"۔ امام صاحب کے دل مین اس کلام نے اثر کیا، اور اسی مجلس مین اس مرد صالح کے ہاتھ پر توبہ کی، اور خلوت نشین ہوگئے، اور برکات تصوف حاصل کین، راوی کا بیان ہی کہ یہ مرد صالح شیخ نجم الدین کبری قدس اللہ سرہٗ تھے،[1]

سلاطین وقت کی قدردانی علماء، صلحاء، ابرار اور عام مسلمانون کے ساتھ سلاطین وقت نے بھی امام صاحب کی قدردانی کی، امام صاحب کے زمانے مین خراسان، غور، غزنہ اور خوارزم وغیرہ پر غوری اور خوارزمشاہی خاندان حکومت کرتا تھا، اور ان حکومتون کے

[1] مفتاح السعادۃ جلد اول ص ۴۵۰-۴۵۱

ممتاز فرمانرواؤن نے امام صاحب کی نہایت قدر و منزلت کی، غوری خاندان مین سلطان
غیاث الدین غوری نہایت فیاض. علم دوست، بے تعصب اور خوش عقیدہ تھا، اس نے
خراسان مین بہت سے صدقات و اوقاف کئے تھے، شافعیہ کے لیے بہت سے مدرسے
قائم کئے تھے، بہت سی مسجدین اور راستون مین بہت سی خانقاہین بنوائی تھین، اور بہت
ٹکس معاف کر دیے تھے، جب کسی شہر مین جاتا تھا تو وہان کے عام باشندون اور فقہا اور
اہل علم پر نہایت بذل و کرم کرتا تھا، اور اپنے خزانے سے ان کے لیے سالانہ عطیے مقرر کر دیا
تھا، فقرا پر زرپاشی اور شعرا وغیرہ کے ساتھ نہایت مراعات کرتا تھا، اس کے ساتھ بذاتِ خود
نہایت خوشخط اور صاحبِ علم تھا، خود اپنے ہاتھ سے قرآن مجید لکھتا تھا، اور ان کو اپنے
تعمیر کردہ مدارس پر وقف کر دیتا تھا اگرچہ شافعی المذہب ہونے کی وجہ سے شافعیون کی طرف
خاص میلان رکھتا تھا، تاہم کسی دوسرے مذہب سے تعصب نہین رکھتا تھا، اور کہتا تھا
کہ مذہبی تعصب بادشاہ کے لیے ایک بدنما چیز ہے[1]، وہ علم دوست ہونے کے ساتھ بہت بڑا
فاتح، کشورستان اور مدبر بھی تھا، چنانچہ جب وہ ۵۵۶ھ مین تخت نشین ہوا تو اپنے
بھائی سلطان شہاب الدین غوری کو اس کی شجاعت اور تدبر و سیاست کی بنا پر شریکِ
حکومت کر لیا، اور دونون بھائیون نے مل کر عظیم الشان فتوحات حاصل کین. سلطان
شہاب الدین غوری نے ہندوستان کا رخ کیا، اور خسرو شاہ غزنوی کو جو لاہور مین مقیم
تھا قتل کر کے غزنوی حکومت کا خاتمہ کر دیا، لاہور کی فتح کے بعد ہندوستان کے دوسرے
اطراف کا قصد کیا، اور غزنوی حکومت کے تمام مقبوضات پر قبضہ کر لیا، لیکن سلطان
غیاث الدین غوری نے بلاد خراسان کا رخ کیا، اور ہرات وغیرہ پر قبضہ کر کے دونون نے

---

[1] ابن اثیر ج ۱۲ ص ۷۰

ہندوستان اور خراسان مین ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر لی، بالآخر ایک وسیع مدت تک حکومت کرنے کے بعد سلطان غیاث الدین غوری نے ۵۹۹ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد اس کا بھائی سلطان شہاب الدین غوری جو اب تک اس کا شریک سلطنت تھا، مستقل بادشاہ ہو گیا، ان دونون بھائیون سے امام صاحب کے تعلقات قائم ہوئے اور دونون نے امام صاحب کی قدردانی کی چنانچہ امام صاحب سلطان غیاث الدین غوری کے بھانجے بہاء الدین سام حاکم بامیان[1] سے قطع تعلق کر کے اس کی خدمت مین آئے تو امام صاحب کے ساتھ نہایت عزت و احترام سے پیش آیا، اور ہرات مین جامع مسجد کے قریب ان کے لیے ایک مدرسہ بنوا دیا جس مین مختلف شہرون سے طلبہ آ آ کر داخل ہونے لگے، امام صاحب نے بھی اس کا حق نعمت ادا کیا، اور اس کے نام پر لطائف غیاثیہ اور دوسری کتابین تصنیف کین[2] لیکن باوجود اس قدردانی کے امام صاحب کا یہ زمانہ بھی سکون و اطمینان کے ساتھ بسر نہ ہوا، کیونکہ اس وقت ہرات و غور کے باشندے زیادہ تر کرامیہ فرقہ[3] کے لوگ تھے، جو نہایت ظاہر پرست تھے، اور خدا کو مجسم مانتے تھے، لیکن امام صاحب

---

[1] بلخ، ہرات اور غزنین کے درمیان ایک شہر اور ایک ضلع ہے، اور یہان متعدد علما پیدا ہوئے ہین،
[2] منتخب التواریخ بدایونی ج اول ص ۵۳ [3] فرقہ کرامیہ ابوعبداللہ محمد بن کرام المتوفی ۲۵۵ھ کی طرف منسوب ہے جو سجستان کا رہنے والا اور نہایت عابد و زاہد تھا، اس نے پانچ سال تک مکہ مین اعتکاف کیا، اور نیشاپور مین آیا تو اس کو طاہر بن عبداللہ نے قید کر دیا، پھر شام گیا اور وہان سے نیشاپور آیا تو اس کو محمد بن طاہر نے قید کر دیا، وہان سے نکل کر ۲۱۵ھ مین قدس گیا، اور وہین وفات پائی لیکن باوجود اس زہد و عبادت کے نہایت ضعیف حدیثین روایت کرتا تھا، وہ خدا کو جسم اور عرش پر متمکن مانتا تھا، امام رازی نے اساس التقدیس مین اس کے اسی عقیدے کو باطل کیا ہے،

اس فرقہ کے سخت مخالف تھے، اس لیے ان لوگون کو امام صاحب کا یہ جاہ و اقتدار نہایت ناگوار ہوا، بالخصوص سلطان غیاث الدین غوری کے چچازاد بھائی اور اسکے داماد ملک ضیاء الدین نے امام صاحب کی سخت مخالفت کی جس کا نتیجہ ایک مناظرے کی صورت مین ظاہر ہوا اور اس نے ایک عام شورش کی صورت اختیار کر لی، یہ مناظرہ بمقام فیروزکوہ[1] ۵۹۵ھ مین ہوا، اور فقہائے کرامیہ، حنفیہ اور شافعیہ سلطان غیاث الدین غوری کے پاس جمع ہوئے، امام صاحب اور قاضی مجدالدین عبدالمجید بن عمر المعروف بابن قدوہ جو کرامیہ فرقہ کے پیشوا تھے، تشریف لائے اور امام صاحب نے بحث شروع کی، تو ابن قدوہ نے اس پر اعتراض کیا، اور گفتگو نے اس قدر طول پکڑا کہ سلطان غیاث الدین غوری اٹھ کھڑا ہوا، اور امام صاحب نے ابن قدوہ کو بہت کچھ برا بھلا کہا، لیکن ابن قدوہ امام صاحب کا جواب نہایت نرمی سے دیتے رہے، اس کے بعد دونون فریق الگ ہو گئے، اور ملک ضیاء الدین نے سلطان غیاث الدین غوری سے امام صاحب کی شکایت کی اور ان کو زندیق اور فلسفیانہ مذہب کا تبع قرار دیا، لیکن سلطان غیاث الدین غوری نے اس کی طرف کوئی توجہ نہین کی، اس کے بعد دوسرے روز ابن قدوہ نے جامع مسجد مین وعظ کہا جس مین حمد و نعت کے بعد لوگون کو اس طرح مخاطب کیا کہ "لوگو! ہم وہی بات کہتے ہین جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے ہمارے نزدیک صحیح ثابت ہوئی ہے، ارسطو کے علم، ابن سینا کی کفریات، اور فارابی کے فلسفہ سے ہم ناواقف ہین، پھر ایک شیخ الاسلام کو جو خدا کے دین اور اس کے پیغمبر کے سنت کی جانب سے مدافعت کرتا تھا، کل کیون برا بھلا کہا گیا، یہ کہکر خود رو پڑے اور

[1] یہ ایک قلعہ کا نام ہے جو ہرات اور غزنین کے درمیان واقع ہے، اور وہی ان اطراف کے بادشاہون کا دارالسلطنت تھا، شہاب الدین غوری یہین رہتا تھا،

تمام لوگ بھی چیخ اٹھے، اور فرقہ کرامیہ کے لوگون نے بھی رونا شروع کیا، اس پر لوگ ہر طرف سے ٹوٹ پڑے اور شہر مین اس قدر فتنہ و فساد پھیل گیا کہ جنگ چھڑتے چھڑتے رہ گئی، سلطان غیاث الدین غوری کو اس کی خبر پہنچی تو اس نے ایک جماعت کو بھیجکر اس فتنہ کو فرو کیا، اور لوگون سے وعدہ کیا کہ امام صاحب کو یہان سے ہٹا دیا جائے گا، چنانچہ اس وعدے کے مطابق امام صاحب کو حکم دیا کہ وہ ہرات مین واپس چلے جائین، اور اس حکم کے مطابق امام صاحب ہرات مین واپس آئے[1]

اس مناظرے کا ذکر اختصار اور کسی قدر اختلاف کے ساتھ یافعی نے مرآۃ الجنان مین کیا ہے، اور لکھا ہے کہ جن مورخین کا مقصد یہ ہے کہ ائمہ اشعریہ پر طعن کرین انھون نے اسی طرح اس واقعہ کو بیان کیا ہے[2] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اس واقعہ یا اس واقعہ کی جزئیات مین شک ہے،

شہرزوری نے تاریخ الحکماء مین اس مناظرے کا ذکر نہین کیا ہے، بلکہ یہ لکھا ہے کہ امام صاحب سلطان غیاث الدین غوری اور اس کے بھائی سلطان شہاب الدین غوری کی خدمت مین حاضر ہوئے جو بلاد غور کے بادشاہ تھے، اور ان اطراف کے اکثر باشندے کرامیہ مجسمہ تھے، لیکن سلطان غیاث الدین غوری امام صاحب کی قوت استدلال سے کسی قدر کرامیہ مذہب سے منحرف ہو گیا تھا، اتفاق سے ایک روز امام صاحب نے وہان وعظ کہا، جس مین ایسی باتین کہین جو کرامیہ مذہب کے مخالف تھین، اس لیے ان لوگون نے امام صاحب پر حملہ کرنا چاہا، جس سے بچنے کے لیے امام صاحب نے سلطان غیاث الدین کے دامن مین پناہ لی، اور اس نے ان کو بلطائف الحیل بچایا، اور وہ وہان سے غزنہ مین واپس آئے،

[1] ابن اثیر ج ۱۲ ص ۵۹ [2] مرآۃ الجنان ج ۳ ص ۸، ۴ [3] تاریخ الحکماء شہرزوری قلمی نسخہ ۱۷۵

اپنے بھائی سلطان غیاث الدین کی طرح سلطان شہاب الدین غوری نے بھی امام صاحب کی نہایت قدردانی کی، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ایک بار امام صاحب نے سلطان شہاب الدین غوری کو بطور قرض کے کچھ روپیے دیے، اور پھر اس قرض کو واپس لینے کے لیے اس کی خدمت مین حاضر ہوئے، تو اس نے امام صاحب کی نہایت تعظیم وتکریم کی اور امام صاحب کو بہت سا مال دیا،[1] اور ہمیشہ ان کے وعظ و پند سے مستفید ہوتا رہا، تاریخون اور تذکرون مین لکھا ہے کہ ایک بار امام صاحب نے اس کے سامنے وعظ مین فرمایا کہ "اے سلطان عالم نہ تیرا اقتدار قائم رہے گا نہ رازی کا تملق و نفاق باقی رہے گا، اس پر وہ زار و قطار رونے لگا،[2]

عبد القادر بدایونی نے منتخب التواریخ مین لکھا ہے کہ سلطان شہاب الدین غوری کے دربار مین بہت سے علماء، فضلاء اور شعراء نے تربیت پائی، جن مین امام فخر الدین رازی مستقلاً اس کے لشکرگاہ مین قیام رکھتے تھے اور ہر ہفتہ وعظ کہتے تھے، اور وہ اکثر ان کے وعظ مین شریک ہوتا تھا، امام صاحب اس آمد و رفت اور دائمی پابندی سے نہایت تنگدل ہوئے اور اسی حالت مین اس کو خطاب کرکے یہ فقرے کہے[3]

لیکن امام صاحب کو اس زمانے مین بھی اطمینان نصیب نہین ہوا، چنانچہ ۶۰۲ھ مین جب کفار کوکھریہ یا فرقہ اسماعیلیہ کے کسی شخص نے خیمے کے اندر گھس کر سلطان شہاب الدین غوری کو قتل کر دیا تو غزنہ کے بعض مفسدون نے اس سازش قتل کا بانی امام صاحب کو قرار دیا، اور اس پر اس قدر شورش برپا ہوئی کہ لوگون نے امام صاحب کو قتل کر دینا چاہا، امام صاحب نے بھاگ کر سلطان شہاب الدین غوری کے وزیر موید الملک کے دامن مین پناہ لی، اور اس نے مخفی طور پر امام صاحب کو ان کے جائے قیام

---

[1] ابن خلکان ج اول ص ۵۱۴ [2] مراۃ الجنان یافعی ج ۴ ص ۳ [3] منتخب التواریخ ج اول ص ۵۲

تک پہنچادیا،[۱]

جس طرح غزنوی خاندان کے گل سر سبد سلطان غیاث الدین غوری اور سلطان شہاب الدین غوری تھے، اسی طرح خوارزمشاہی خاندان مین علاء الدین خوارزمشاہ اور اس کا بیٹا محمد بن تکش خوارزمشاہ نہایت جاہ و جلال کے بادشاہ گذرے ہین، سلطان علاء الدین خوارزمشاہ ۵۶۸ھ مین تخت نشین ہوا، اور اپنا رقبۂ سلطنت سندھ، ہند، ماوراء النہر، خراسان اور بغداد تک وسیع کر لیا، اس کی فوج کی تعداد ایک لاکھ تھی، اور سلجوقیون کی سلطنت کا خاتمہ اسی کے ہاتھ سے ہوا،[۲] اس نے ۵۹۶ھ مین وفات پائی اور اس کے بعد اس کا بیٹا محمد بن تکش خوارزمشاہ فرمانروا ہوا، اور اس نے خوارزمشاہی حکومت کو اور بھی وسیع اور طاقتور بنادیا، اور اپنے باپ سلطان علاء الدین خوارزمشاہ کی فتوحات کو درجۂ کمال تک پہنچادیا، اس نے اکیس[۲۱] سال تک حکومت کی، اور اس مدت مین اپنا رقبۂ سلطنت اس قدر وسیع کر لیا کہ عراق سے لیکر ترکستان، بلاد غزنہ، ہندوستان کے بعض حصے، سجستان، کرمان، طبرستان، جرجان، خراسان اور فارس وغیرہ سب اس کے زیر اقتدار آگئے، اور اس مین سلجوقیون کے بعد کوئی دوسرا فرمانروا اس کا ہمسر نہین پیدا ہوا، فاتح اور کشورستان ہونے کے ساتھ خود عالم تھا، علماء و فضلاء کی تعظیم و توقیر اور ان کے ساتھ احسان کرتا تھا، اور ان کی صحبتون اور مناظرون مین اکثر شریک رہتا تھا،

ان دونون بادشاہون نے امام صاحب کی نہایت قدر دانی کی اور اول اول سلطان علاء الدین تکش خوارزمشاہ نے امام صاحب کو اپنے بیٹے محمد بن تکش خوارزمشاہ

---

[۱] ابن اثیر ج ۱۲ ص ۳۰ [۲] مرآۃ الجنان ج ۳ ص ۴۹۵

کا استاد مقرر کیا، اس کے بعد جب خود محمد بن تکش خوارزمشاہ بادشاہ ہوا تو اس کے دربار
مین امام صاحب کو اس قدر جاہ ومال حاصل ہوا جو اس کے دربار مین کسی کو حاصل نہ تھا،[1]

امام صاحب کے مشاغل

اس جاہ ومال کے حاصل ہو جانے کے بعد اگرچہ امام صاحب بالکل
شاہانہ زندگی بسر کرنے لگے، تاہم ان کے علمی مشاغل بدستور جاری رہے، جن مین ایک بڑا
مشغلہ درس وتدریس کا تھا، لیکن ان کی مجلس درس مین بھی شاہانہ شان وشوکت پائی جاتی
تھی، محی الدین قاضی مرند کا بیان ہے کہ "مین نے امام صاحب سے ہمدان اور ہرات مین
تعلیم حاصل کی، ان کی مجلس درس مین بڑی شان پائی جاتی تھی، اور وہ بادشاہون سے بھی
بڑے نظر آتے تھے، جب وہ درس دینے کے لیے بیٹھتے تھے تو ان کے اکابر تلامذہ مثلاً
زین الدین کشی، قطب مصری اور شہاب الدین نیشاپوری کی ایک جماعت ان کے
قریب بیٹھتی تھی، ان کے متصل بقیہ تلامذہ اور دوسرے لوگ حسب مراتب بیٹھتے تھے،
جب کوئی شخص کوئی علمی مسئلہ چھیڑتا تھا تو اس سے اکابر تلامذہ کی بھی جماعت بحث و
مباحثہ کرتی تھی، البتہ جب کوئی مشکل بحث پیش آجاتی تھی تو امام صاحب خود اس مین
حصہ لیتے تھے، اور اس کے متعلق ایسی بحث کرتے تھے جس کی تعریف حد بیان مین نہین
آسکتی، تلامذہ کی کثرت کا یہ حال تھا کہ جب امام صاحب کی سواری چلتی تھی، تو اس کے
ساتھ تین سو شاگرد چلتے تھے،[2]

درس وتدریس کے ساتھ ان کا دوسرا اہم مشغلہ مختلف فرقون کے شکوک وشبہات
کا ازالہ تھا، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ ہرات مین ان کی مجلس مین مختلف مذاہب اور مختلف
عقائد کے لوگ آآکر سوالات کرتے تھے، اور وہ ہر ایک کا جواب نہایت خوبی کے ساتھ

[1] ابن خلکان ج اول ص ۵۷۴، تاریخ الحکما شہرزوری قلمی ص ۱۷۵ [2] طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲۳

دیتے تھے، اور ان کی وجہ سے فرقہ کرامیہ اور دوسرے فرقون کے بہت سے لوگ اہلسنت والجماعت کے مذہب مین داخل ہوئے،[1]

اخیر عمر مین وعظ بھی کہنے لگے تھے اور ان کی مجلسِ وعظ مین عام و خاص سب آتے تھے، وعظ کی حالت مین ان کو وجد آجاتا تھا، یہان تک کہ انھون نے ایک روز وجد کی حالت مین سرِ منبر سلطان شہاب الدین غوری سے کہا کہ "اے دنیا کے بادشاہ، نہ تیری سلطنت باقی رہے گی اور نہ رازی کا تملق و نفاق، ہم سب کو خدا کے پاس واپس جانا ہوگا"، اس پر بادشاہ رو پڑا،[2]

طبقات الشافعیہ اور ابن خلکان کی وفات الاعیان مین لکھا ہے کہ امام صاحب کو وعظ گوئی مین کمال حاصل تھا، اور وہ عربی اور فارسی دونون زبانون مین وعظ کہتے تھے،[3]

امام صاحب کی مجلسِ وعظ مین بھی شاہانہ جاہ جلال پایا جاتا تھا، اور وہ اس مین علم کلام اور فلسفہ کے نہایت دقیق مسائل بیان کرتے تھے، ایک بار وہ بامیان سے ہرات مین نہایت شان و شوکت کے ساتھ آئے، تو وہان کے بادشاہ حسین خرمین نے ان کا استقبال کیا، اور اس کے بعد وہان کی جامع مسجد کے صدر ایوان مین ان کیلیے ایک منبر نصب کروادیا تاکہ عام طور پر لوگ ان کی زیارت سے شرف اندوز ہون، اور ان کے کلام کو سنین، اس مجلس مین نہایت کثرت سے لوگ شریک ہوئے، امام صاحب صدر ایوان مین رونق افروز تھے، اور ان کے دائین بائین ان کے ترکی غلامون کی دو صفین تلوارون سے ٹیک لگائے ہوئے کھڑی تھین، شاہ ہرات سلطان حسین بن خرمین

[1] ابن خلکان ج اول ص ۴۷۴ [2] روضۃ البہیہ ص ۰، [3] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ ابن خلکان ج اول ص ۴۷۴

نے آکر سلام کیا تو امام صاحب نے اس کو اپنے قریب بٹھایا، پھر سلطان شہاب الدین غوری کا بھانجا سلطان محمود شاہ فیروز کوہ آیا اور سلام کیا تو امام صاحب نے دوسری طرف اس کو بھی اپنے قریب بیٹھنے کے لیے جگہ دی، اس کے بعد امام صاحب نے نہایت فصاحت و بلاغت کے ساتھ نفس پر ایک طویل تقریر کی، اسی حالت مین ایک باز ایک کبوتر پر جھپٹا، اور وہ بدحواسی کی حالت مین اِدھر اُدھر مسجد مین اڑنے لگا، یہانتک تھک کر امام صاحب کے پاس گر پڑا، اور باز کے حملہ سے محفوظ رہا، ایک شاعر شرف الدین ابن عنین اس جلسے مین موجود تھا، اور اس نے اس موقع پر فی البدیہہ دو شعر کہے اور اسی وقت امام صاحب کی اجازت سے ان کے سامنے پڑھے،

جاءت سلیمان الزمان بشجوها　　　　والموت یلمع من جناحی خاطف

وہ کبوتر سلیمانِ زمانہ کے پاس اپنی فریاد لیکر ایسی حالت مین آیا کہ اچک لینے والے باز کے پرون کے درمیان سے اس کی موت نظر آرہی تھی،

من نبأ الورقاء ان محلکم　　　　حرم وانک ملجاء للخائف

کبوتر کو کس نے بتایا کہ آپ کا محل حرم ہے اور آپ خوفزدون کیلیے جاے پناہ ہین،

امام صاحب اس کے اشعار سن کر نہایت محظوظ ہوئے، اور اس کو اپنے پاس بلا کر بٹھایا، اور جب مجلس وعظ سے اٹھکر گئے تو اس کے پاس خلعت اور بہت سی اشرفیان بھجوائین، اور ہمیشہ اس کے ساتھ سلوک کرتے رہے[۱]،

وفات امام صاحب نے سنہ ۶۰۶ھ مین دوشنبہ کے دن ۶۳ سال کی عمر مین ہرات مین وفات پائی[۲]، طبقات الشافعیہ مین لکھا ہے کہ یہ عید الفطر کا دن تھا، اور ابن ابی اصیبعہ

[۱] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۳ - ۲۴ [۲] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۹ و تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۷۵

کے بیان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ

امام صاحب کا قیام زیادہ تر رے میں رہتا تھا، لیکن وہ وہاں سے خوارزم میں آئے اور وہیں بیمار ہوئے، شدت مرض میں اسی محرم ۶۰۶ھ میں اتوار کے دن اپنے شاگرد ابراہیم بن ابی بکر بن علی اصفہانی سے ایک وصیت نامہ لکھوایا اور وصیت نامہ کے لکھوانے کے بعد مرض نے طول کھینچا، یہانتک کہ عید کے دن اسی سنہ میں یکم شوال کو ہرات میں انتقال کیا۔[۱]

لیکن قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ امام صاحب کا انتقال ذی الحجہ میں ہوا۔[۲] اور اگر یہ صحیح ہے تو عید الفطر کے بجائے یہ عید اضحیٰ کا دن ہوگا،

مقام دفن میں اختلاف ہے، شہرزوری نے لکھا ہے کہ ہرات میں پہاڑ کے نیچے دفن ہوئے، اور ابن خلکان میں ہے کہ ہرات کے قریب ایک گانون ہے جس کا نام مزداخان ہے،[۳] امام صاحب اسی گانون کے قریب ایک پہاڑ پر دن کے آخری حصے میں دفن کیے گئے،[۴] خود امام صاحب نے بھی اسی جگہ دفن کرنے کی وصیت کی تھی،

لیکن قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ ظاہر تو یہی کیا گیا، لیکن درحقیقت امام صاحب اپنے گھر ہی میں دفن کیے گئے، کیونکہ امام صاحب کے عقائد سے لوگ بدظن تھے اسلیے خیال تھا کہ لوگ ان کی لاش کے ساتھ بے ادبی کرین گے،[۵] دوسرے مورخین کے مختلف بیانات سے بھی قفطی کی یہ روایت قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے اپنے تلامذہ کو حکم دیا تھا کہ جب وہ مرجائین تو وہ لوگ ان کی موت

---

[۱] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۶-۲۷، [۲] اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۱ [۳] معجم البلدان میں ہے کہ فردخان ہرے کے اطراف میں ایک چھوٹا سا شہر ہے، [۴] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۶۷، ابن خلکان ج ۱ ص ۶۷۴، [۵] اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۰

کی خبر کو نہایت شدت کے ساتھ چھپایا ہے[1]۔ اور شہر زوری کی تاریخ الحکماء میں ہے کہ امام صاحب نے عوام کے خوف سے وصیت کی تھی کہ وہ رات کو دفن کیے جائیں[2]،

امام صاحب کی موت کا سبب بھی فرقہ کرامیہ کا بغض و عناد تھا، چنانچہ طبقات الشافعیہ اور اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ اسی فرقہ کے لوگون نے امام صاحب کو زہر دلوایا اور اسی زہر کے اثر سے انھون نے وفات پائی[3]،

دولت شاہ نے امام صاحب کی ایک تاریخ وفات نقل کی ہے، اور اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کی موت غیر طبعی اسباب کا نتیجہ تھی، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ

"وفات امام فخر الدین در ہرات بودہ و مدفنِ مبارکِ او در خیابان است و عزیزے در تاریخ وفات امام میفرماید

امام عالم و عامل محمد رازی — کہ کس ندید و نہ بیند درا نظیر و ہمال

بسال ششصد و شش کشتہ شد بشہر ہرات — نماز دیگرے اثنین وغرہ شوال[4]

اس سے امام صاحب کے مدفن اور تاریخ وفات کا بھی حال معلوم ہوتا ہے،

امام صاحب کا وصیت نامہ

ہم اوپر لکھ چکے ہین کہ شدت مرض مین امام صاحب نے اپنے شاگرد ابراہیم بن ابی بکر بن علی اصفہانی سے ایک وصیت نامہ لکھوایا تھا، جس کو طبقات الاطباء اور طبقات الشافعیہ مین بلفظہ نقل کیا ہے، لیکن ہم اس وصیت نامہ کے نقل کرنے سے پہلے یہ ظاہر کر دینا ضروری سمجھتے ہین کہ امام صاحب اگرچہ ایک مدت تک فلسفی، متکلم اور فقیہ رہے لیکن بعد کو وصوفی ہو گئے، اور ان کی حالت مین یہ انقلاب جیسا کہ

[1] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۸ [2] تاریخ الحکماء شہر زوری ص ۷۷، [3] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۱ [4] تذکرہ دولت شاہ صفحہ ۱۳۷

ہم نے اوپر لکھا ہے شیخ نجم الدین کبری کی ملاقات کے بعد ہوا، اور وہ اس ملاقات کے بعد ان کے ہاتھ پر توبہ کر کے خلوت نشین ہو گئے، اور خلوت سے نکلنے کے بعد تفسیر کبیر لکھنی شروع کی، اس لیے وہ فلسفیانہ اور متکلمانہ مباحث کے ساتھ اس میں جا بجا صوفیانہ حقائق و معارف بھی پائے جاتے ہیں[1]، خود ان کی تصریحات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس تفسیر کے لکھنے کے بعد اور علوم کی وقعت ان کے دل سے جاتی رہی اور وہ صرف قرآن مجید کو دینی و دنیوی سعادت کا منبع سمجھنے لگے، چنانچہ تفسیر کبیر میں ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ

اگرچہ میں نے مختلف قسم کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں کتابیں لکھیں، لیکن اس علم کی خدمت کی وجہ سے مجھکو مختلف قسم کی جو دینی اور دنیوی سعادتیں حاصل ہوئیں، وہ اور علوم کی وجہ سے حاصل نہیں ہوئیں[2]۔

علامہ سبکی طبقات الشافعیہ میں لکھتے ہیں کہ

وہ اہل دین اور اہل تصوف سے تھے اور اس میں ان کو دستہ س حاصل تھی، چنانچہ ان کی تفسیر سے اس کا پتہ چل سکتا ہے[3]،

ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ

امام صاحب نے میرے خیال میں غالباً سورہ یوسف کی تفسیر میں لکھا ہے کہ میری عمر کا تجربہ یہ ہے کہ انسان جب کسی کام میں خدا کے سوا اور کسی پر بھروسا کرتا ہے تو یہ شدت، ابتلاء، اور مصیبت کا سبب ہو جاتا ہے اور جب مخلوق کو چھوڑ کر خدا پر بھروسا کرتا ہے تو وہ مقصد عمدہ طریقہ پر حاصل ہو جاتا ہے، یہ تجربہ مجھکو ابتدائے عمر سے آجتک

---

[1] مفتاح السعادۃ ج اول ص ۵۰ - ۴۵۱
[2] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۴۴۱۳
[3] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵

جبکہ میری عمر ۵۰ سال کو پہنچ گئی ہے، برابر حاصل ہوتا رہا ہے، اور اس سے میرے دل پر یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ خدا کے فضل و احسان کے علاوہ کسی چیز پر بھروسا کرنے مین انسان کا کوئی فائدہ نہین ہے، اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ہر وقت مراقبہ مین رہتے تھے، اور اپنے نفس کا محاسبہ کیا کرتے تھے، [1]

لسان المیزان مین ہے کہ

وہ نماز و روزہ مین کبھی کمی نہین کرتے تھے، اور علم کلام مین مہارت کے باوجود کہا کرتے تھے کہ جو شخص بوڑھی عورتون کے دین کا پابند ہو وہی کامیاب ہے"[2]

چونکہ ان کے ان مذہبی خیالات اور حسن عقیدت کا اظہار جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ان کے وصیت نامہ سے نہایت واضح طور پر ہوتا ہے، اس لیے ہم اس موقع پر اس کا لفظی ترجمہ درج کرتے ہین،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اپنے پروردگار کی رحمت کا امید رکھنے والا اور اپنے آقا کے کرم پر بھروسہ کرنے والا بندہ محمد بن عمر بن الحسین الرازی جو اپنی دنیا کے آخری اور اپنی آخرت کے اولین وقت مین ہے، اور یہ وہ وقت ہے جس مین ہر سنگدل نرم ہو جاتا ہے، اور اپنے آقا کی طرف ہر مغرور غلام رخ کرتا ہے، کہتا ہے کہ مین خدا کی تعریف ان توصیفون کے ساتھ کرتا ہون جو اسکے بڑے بڑے فرشتون نے اپنی ترقیون کے بزرگ ترین اوقات مین اور اس کے بڑے بڑے پیغمبرون نے اپنے مشاہدات کے مکمل ترین اوقات مین کی ہین، بلکہ مین کہتا ہون کہ یہ سب کچھ حدوث اور امکان کے نتائج مین سے ہے، اس لیے مین اس کی تعریف ان توصیفون

[1] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۴ [2] لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷

کے ساتھ کرتا ہون جن کی مستحق اس کی الوہیت ہے، اور کمال الوہیت کی وجہ سے وہ
اس کے لیے لازمی ہین، خواہ مین اس کو جانون یا نہ جانون کیونکہ خاک کو رب الارباب
کے جلال سے کوئی مناسبت نہین، مین ملائکہ مقربین، انبیاء و مرسلین اور خدا کے تمام صالح
بندون پر درود بھیجتا ہون، اس کے بعد مین کہتا ہون کہ اے میرے دینی بھائیو! اور
اور طالب یقین میرے دوستو! یہ یقین رکھو کہ لوگ کہتے ہین کہ انسان جب مرگیا تو مخلوق
سے اس کا تعلق منقطع ہوگیا لیکن دو وجہون سے اس عام کی تخصیص ہو جاتی ہے، ایک تو
یہ کہ اگر اس کا کوئی نیک عمل باقی ہے تو یہ دعا کا سبب ہوگا، اور خدا کے یہان دعا کا
اثر ہوتا ہے، دوسری بات اہل و عیال کے مصالح اور ادائے حقوق سے تعلق رکھتی
ہے، سو پہلی بات کی نسبت تم لوگون کو معلوم ہونا چاہیے کہ مین ایک علم دوست آدمی
تھا، اس لئے ہر چیز کے متعلق کچھ نہ کچھ لکھتا تھا تاکہ اس کی کمیت اور کیفیت کو معلوم کر سکون
خواہ وہ حق ہو یا باطل، بری ہو یا بھلی لیکن مین نے جو کچھ اپنی معتبر کتابون مین ثابت کیا ہے
وہ یہ ہے کہ یہ محسوس دنیا ایک ایسے مدبر کے زیر تدبیر ہے جو متحیزات اور اعراض کی
مماثلت سے منزہ اور کمال قدرت، علم اور رحمت کے ساتھ متصف ہے، مین نے کلامیہ
اور فلسفیانہ طرز و روش کو جانچا ہے، لیکن اسمین وہ فائدہ نہین دیکھا جو اس فائدے کے
برابر ہو، جس کو مین نے قرآن مجید مین پایا، کیونکہ وہ تمامتر خدا کی عظمت و جلال کو تسلیم
کرواتا ہے، اور اعتراضات و مناقضات مین تعمق کرنے سے روکتا ہے، اور یہ اس علم کی بنا
پر ہے کہ عقول بشریہ ان گہرے، پوشیدہ اور تنگ راستون مین گم ہو جاتی ہین، اس لیے
مین کہتا ہون کہ اس کے وجوب وجود، اس کی توحید، قدم، ازلیت، تدبیر اور فعالیت
مین شرکا سے برات کے متعلق جو چیز ظاہری دلائل سے ثابت ہے، مین اسی کا قائل ہون

اور اسی کو لیکر خدا کے پاس جاؤن گا، اور جس چیز مین غموض اور دقت پائی جاتی ہے، اس کے متعلق جو کچھ قرآن اور احادیث صحیحہ مین آیا ہے، اور اس پر تمام ائمہ نے اتفاق کیا ہے، اور سب کے سب ایک ہی معنی کا اتباع کرتے ہین، وہ ایسی ہی ہے جیسا کہ وہ ہے اور جو چیز ایسی نہین ہے، مین اے خداوند عالم کہتا ہون کہ میرے خیال مین تمام لوگون کا اس پر اتفاق ہے کہ تو بخشش کرنے والون مین سب سے زیادہ بخشش کرنے والا، اور رحم کرنے والون مین سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے اس لیے جو کچھ میرے قلم نے لکھا یا میرے دل مین آیا مین اس پر تیرے علم کو گواہ بناتا ہون اور کہتا ہون کہ اگر تو یہ جانتا ہے کہ مین نے اس کے ذریعہ سے باطل کی حقانیت ثابت کی ہے، اور حق کا ابطال کیا ہے، تو میرے ساتھ وہی سلوک کر جس کا مین مستحق ہون، اگر تو یہ جانتا ہے کہ مین نے صرف اسی بات کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جس کی نسبت میرا یہ اعتقاد تھا کہ وہ حق ہے، اور مین نے اس کو صحیح خیال کیا ہے تو تیری رحمت کو میری نیت کے ساتھ ہونا چاہیے، نہ کہ اس نتیجہ کیساتھ جس کو مین نے پیدا کیا ہے، ایک مفلس کی یہ آخری کوشش ہے، اور تو اس سے بلند ہے، کہ ایک کمزور انسان کو جو لغزش مین پڑ جائے شکنجے مین جکڑے، تو اے وہ ذات جس کے اقتدار مین نہ عالمون کی معرفت سے اضافہ اور نہ خطا رون کی خطا سے کمی ہو سکتی، میری فریاد رسی کر، مجھ پر رحم کر، میری لغزش پر پردہ ڈال، اور میرے گناہ کو مٹا، مین کہتا ہون کہ میرا دین محمد سید المرسلین کی متابعت، اور میری کتاب قرآن مجید ہے، اور دین کی جستجو مین میرا اعتماد انہی دونون چیزون پر ہے، اے میرے خدا! اے آوازون کے سننے والے! اے دعاؤن کے قبول کرنے والے، اے لغزشون سے درگذر کرنے والے، اے آنسوؤن پر رحم کرنے والے اور اے محدثات اور ممکنات کے قائم رکھنے والے! مین تیرے ساتھ حسن ظن رکھتا تھا

تیری رحمت کا بہت بڑا امیدوار تھا اور تونے کہا ہے کہ مین وہی کرتا ہون جو میرے ساتھ
میرے بندے کا گمان ہوتا ہے، اور تونے کہا ہے کہ کون شخص بیقرار کی دعا کو جب وہ اسکو
پکارتا ہے قبول کرتا ہے؟ اور تونے کہا ہے کہ جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق سوال
کرتے ہین تو مین قریب ہوتا ہون تو تو یہ مان لے کہ مین کوئی چیز لیکر نہین آیا، لیکن تو بے نیاز
اور کریم ہے، اور مین محتاج اور کمینہ ہون، یہ یقین کر کہ تیرے سوا میرا کوئی نہین، اور مین
تیرے سوا کوئی احسان کرنے والا نہین پاتا، اور مین لغزش، قصور، عیب اور کمزوری کا
اعتراف کرتا ہون، تو تو میری امید کو ناکامیاب نہ کر، میری دعا کو ناکام واپس نہ کر، اور
اپنے عذاب سے موت سے پہلے، موت کے وقت اور موت کے بعد محفوظ رکھ، اور سکرات
موت کو اور موت کے آنے کو مجھ پر آسان کر، اور آلام و انتقام کی وجہ سے مجھکو سختی مین
مبتلا نہ کر، اور تو رحم کرنے والون مین سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے،

مین نے جو علمی کتابین تصنیف کی ہین، یا قدما پر ان مین جو بکثرت اعتراضات
کیے ہین ان کو جو شخص دیکھے، اور وہ اعتراضات اس کو پسند آئین، تو بطور احسان و انعام
کے مجھکو اپنی بہترین دعا مین یاد کرے، ورنہ بری بات نہ کہے کیونکہ میرا مقصد صرف تبحیر بحث
اور تشحیذ خاطر تھا، اور ہر چیز مین صرف خداوند تعالیٰ پر اعتماد ہے، دوسرا مقصد بچون اور
عورتون کی اصلاح ہے تو اس کے متعلق سب سے پہلے تو خدا پر بھروسہ ہے، اس کے
بعد خدا کے نائب محمد[1] پر، خداوندا تو اس کو دین اور بلندی مین محمد صلعم کا قرین بنا، لیکن چونکہ
سلطان اعظم بچون کی مہمات کی اصلاح مین مشغول نہین رہ سکتا، اس لیے مین نے
بہتر یہ سمجھا کہ اپنی اولاد کی وصیت کا معاملہ فلان کے سپرد کر دون، مین نے اس کو خداوند تعالیٰ

[1] یعنی محمد بن تکش خوارزمشاہ

کے تقوے کا حکم دیا ہے، کیونکہ خدا ان لوگون کے ساتھ ہوتا ہے جو تقویٰ اختیار کرتے ہین، اور جو لوگ نیکی کا کام کرتے ہین، اس کے بعد تمام وصیتین کین، اور کہا کہ مین اس کو وصیت کرتا ہون پھر وصیت کرتا ہون، پھر وصیت کرتا ہون کہ میرے فرزند ابو بکر کی تربیت مین بہت زیادہ اہتمام کرے، کیونکہ ذہانت اور طباعی کے آثار اس پر ظاہر ہین، امید ہے کہ خدا اس کو بھلائی تک پہنچائے گا، مین اس کو، اپنے تمام شاگردون کو اور ہر اس شخص کو جس پر میرا حق ہے حکم دیتا ہون کہ جب میرا انتقال ہو جائے، تو میری موت کے اخفا مین سخت اہتمام کرین، اور کسی کو اس کی اطلاع نہ دین، اور مجھکو کفن پہنا کر شریعت کے مطابق موضع مزداخان کے پہاڑ کے قریب لیجا کر دفن کرین، اور جب مجھکو قبر مین رکھین تو الٰہیات قرآن مین سے جس قدر ممکن ہو پڑھین، پھر مجھ پر خاک ڈالین، اور اخیر مین کہین کہ اے کریم تیرے پاس فقیر محتاج آیا، تو اس پر احسان کر،[1]

آل و اولاد | امام صاحب کی آل و اولاد کی صحیح تعداد معلوم نہین ہوئی، طبقات الاطبا مین لکھا ہے کہ امام صاحب نے اپنی وفات کے بعد دو لڑکے چھوڑے، جن مین بڑے لڑکے کا لقب ضیاء الدین تھا، اور وہ علمی مشغلہ رکھتا تھا، چھوٹا لڑکا شمس الدین کے لقب سے مشہور ہوا، جو غیر معمولی طور پر ذہین تھا، اور خود امام صاحب اس کی ذہانت کی تعریف کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ اگر میرا یہ لڑکا زندہ رہا تو وہ مجھ سے زیادہ عالم ہوگا،[2]

---

[1] طبقات الاطبا ج ۲ ص ۲۷-۲۰، طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۷-۳۸، طبقات الاطبا اور طبقات الشافعیہ کی عبارتون مین کسی قدر اختلاف اور کمی بیشی ہے، اس لیے مین نے وصیت نامہ کا ترجمہ طبقات الاطبار سے کیا ہے کیونکہ وہ زیادہ مکمل ہے [2] طبقات الاطبا، ج ۲ ص ۲۶

غالباً اسی لڑکے کی کنیت ابوبکر تھی اور وصیت نامہ مین اسی ذہانت اور طباعی کی بنا پر اسکی تربیت مین مزید اہتمام کرنے کی تاکید کی ہے، لیکن شہرزوری نے تاریخ الحکما مین لکھا ہے کہ ابوبکر امام صاحب کا بڑا لڑکا تھا اور وہی درس اور وعظ مین ان کا جانشین ہوا،[1]

ایک اور لڑکا تھا جس کا نام محمد تھا، امام صاحب کو اس سے بڑی محبت تھی اور اکثر کتابین اس کے لیے لکھین، اور بعض کتابون مین اس کے نام کی تصریح کی،[2] لیکن وہ امام صاحب کی زندگی ہی مین سنہ ۶۰۱ھ مین مرگیا، اور امام صاحب کو اس کی وفات کا نہایت صدمہ ہوا، چنانچہ تفسیر کبیر مین جابجا اس کا ماتم کیا ہے، سورہ یونس کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ

"مین نے اس سورہ کو سنیچر کے دن رجب سنہ ۶۰۱ھ مین ختم کیا اور مین فرزند صالح محمد کی وفات کی وجہ سے نہایت غمگین اور تنگدل تھا"[3]

سورہ یوسف کے خاتمے مین بھی اس کی غربت اور بیکسی کی موت پر نہایت رنج وغم کا اظہار کیا ہے، اور ایک مختصر سا مرثیہ بھی لکھا ہے، جس کے چند شعر یہ ہین،

فلو كانت الاقدار منقادة لنا ... فديناك من حماتها بالروح والجسم

اگر تقدیر ہمارے زیر فرمان ہوتی تو ہم تیرے بچانے پر اپنی روح وجسم کو قربان کر دیتے۔

سابكي عليك العمر بالدم دائماً ... ولم انحرف عن ذاك في الكيف والكم

مین عمر بھر تیرے غم مین خون کے آنسو بہاؤن گا اور کیف وکم مین اس سے ذرہ برابر بھی انحراف نہ کرونگا

وما صدني عن جعل جفني مدفنا ... لجسمك الا انه ابدا يهمي

مین نے اپنی آنکھ کو تیری قبر اسلیے نہین بنایا کہ وہ ہمیشہ آنسو بہایا کرتی ہے،

واقسم ان مسوا رفاتي ورمتي ... احسوا بنار الحزن في مكمن العظم

مین قسم کھاتا ہون کہ اگر لوگ میری سڑی گلی ہڈیون کو بھی ٹٹولینگے تو اس مین آتش غم محسوس کرینگے،

[1] تاریخ الحکما، شہرزوری ص ۱۱۷، [2] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۴۵۰ [3] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵۰

حیاتی وموتی واحد بعد بعد کم   بل الموت اولی من مداومۃ الغم[۱]

تمہارے جدا ہونے کے بعد میری زندگی اور موت ایک ہے، بلکہ ہمیشہ کے غم سے موت بہتر ہے۔

سورۂ رعد کے خاتمے میں بھی اس کی موت پر آنسو بہائے ہیں اور مرثیے کے دو شعر کہے ہیں،[۲]

محمد کی وفات کے بعد ان کے ایک لڑکا اور پیدا ہوا، جس کا نام بھی محمد تھا، اسی لڑکے سے امام صاحب کی اولاد کا سلسلہ چلا اور بہت دنوں تک قائم رہا، اور یہ سب کے سب صاحب علم ہوئے،[۳] ایک لڑکی بھی تھی جس کی شادی علاء الملک علوی کے ساتھ ہوئی، جو خوارزمشاہ کا وزیر اور بہت بڑا فاضل اور ادیب تھا،

امام صاحب نے اپنی زندگی میں جو جاہ و جلال حاصل کیا تھا، اس کی بدولت امام صاحب کے بعد ان کی اولاد نے بھی اسی عزت و احترام کے ساتھ زندگی بسر کی، چنانچہ جب چنگیز خان نے محمد بن تکش خوارزمشاہ کو شکست دی اور اس کی فوج کے اکثر حصے کو تہ تیغ کر دیا تو امام صاحب کے داماد علاء الملک نے چنگیز خان کے دامن میں پناہ لی، اور جب وہ اس کے پاس گیا تو وہ اس کے ساتھ نہایت عزت و احترام کے ساتھ پیش آیا، اور اس کو اپنے خواص میں شامل کر لیا، اس کے بعد جب تاتاریوں نے بلاد عجم میں عام قتل و خونریزی کر لی اور وہاں کے قلعوں اور شہروں کو تباہ و برباد کر دیا تو ہرات کا رخ کیا، امام صاحب کو خوارزمشاہ نے ہرات میں ایک نہایت شاندار محل عطا کیا تھا اور اسی میں امام صاحب کی اولاد کا قیام تھا، چنانچہ جب چنگیز خان کی فوج کا ایک حصہ ہرات کی تباہی و بربادی کے لیے روانہ ہوا تو علاء الملک نے چنگیز خان کے پاس جا کر امام صاحب کی اولاد کے لیے امان حاصل کر لی اس لیے جب اس کی فوج ہرات میں داخل ہوئی تو یہ اعلان کیا کہ امام فخرالدین کی اولاد

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۵۰ [۲] ایضاً ص ۲۱۴ [۳] مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۱۵۰

کو امان دیجاتی ہے، وہ محل کے ایک حصہ مین الگ قیام کرین، امام صاحب کی اولاد کو اس اعلان کی اطلاع ہوئی، تو انھون نے امن و امان کے ساتھ وہین قیام کیا، لیکن ان کے ساتھ ان کے بہت سے اعزہ و اقارب، اعیانِ سلطنت، رؤساے شہر، اور فقہاء کی ایک بہت بڑی جماعت نے بھی ان کے محل مین پناہ لی تھی تاکہ ان کے تعلق سے ان کو بھی امان حاصل ہوجائے لیکن جب چنگیز خان کی فوجین اہل شہر کو قتل کر چکین تو امام صاحب کے محل مین پہنچین، اور امام صاحب کی اولاد کو دیکھنا چاہا، چنانچہ جب ان کو دیکھا تو ان کو اپنے ساتھ لے لیا اور بقیہ پناہ گزینون کو قتل کر دیا، اور امام صاحب کی اولاد کو ہرات سے سمرقند لائے، جہان چنگیز خان مقیم تھا۔[1]

اخلاق و عادات اور عام حالات

امام صاحب کو دینی و دنیوی دونون قسم کی برکتین اور سعادتین حاصل ہوئین، ایک طرف طبقات الشافعیہ مین امام صاحب کا شمار اہلِ تصوف مین کیا ہے، دوسری طرف شہرزوری نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے انتقال کیا تو ان کے پاس دنیوی ساز و سامان مین مال، اولاد، لونڈی غلام سب کچھ موجود تھا، اور ان لونڈیون اور غلامون مین انھون نے سب کو موت کے وقت آزاد کر دیا، اور ہر ایک کو تھوڑا تھوڑا سا مال بھی دیا،[2] شذرات الذہب مین ہے کہ امام صاحب نے مرنے کے بعد بہت بڑا ترکہ چھوڑا، جس مین اسی ہزار اشرفیان تھین،[3]

امام صاحب کا تعلق ہمیشہ شاہی دربارون سے رہا، اور ان دربارون مین انھون نے نہایت عزت و احترام کے ساتھ زندگی بسر کی، خوارزمشاہ خود ان سے ملنے کے لیے اُن کے

---

[1] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۷ [2] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۷۶، [3] شذرات الذہب جلد ۵ ص ۲۱

امام رازی

گھر آتا تھا۔ محمد بن تکش شاہ خوارزم کے ساتھ جوان کا شاگرد تھا، کبھی کبھی سخت کلامی بھی کر بیٹھتے تھے، جس کو وہ برداشت کرتا تھا[1]

امام صاحب نے شاہانہ مجلسوں میں بادشاہوں کی ذاتی اغراض کے لیے کبھی مداہنت سے کام نہیں لیا، مثلاً حضرت داؤد علیہ السلام کی نسبت مشہور ہے کہ "وہ اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے اور اس کو حیلے سے قتل کرا کے اس کی بی بی سے نکاح کر لیا" لیکن امام صاحب نے اپنی تفسیر میں اس کی تردید کی ہے، اور اس پر بہ کثرت دلائل قائم کیے ہیں، اسی سلسلے میں لکھتے ہیں کہ

"میں ایک مجلس میں گیا جس میں اکابر سلاطین میں سے ایک بادشاہ بھی شریک تھا اور ایک خاص وجہ سے اس قول فاسد اور خبیث قصے کی تائید کرتا تھا، میں نے اس سے کہا کہ حضرت داؤد علیہ السلام یقیناً اکابر انبیاء میں تھے، اور خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ ہی اس کو بہتر جانتا ہے، کہ اپنا پیغمبر کس کو بنائے"، پس خداوند تعالیٰ جس شخص کی اس طرح تعریف کرے، ہمارے لیے اس پر اس قدر طعن کرنا جائز نہیں، نیز اگر مان لیا جائے کہ وہ پیغمبر نہ تھے، تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ وہ مسلمان تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، کہ اپنے مردوں کا ذکر صرف بھلائی کے ساتھ کرو، اگر ہم ان دلائل سے قطع نظر بھی کر لیں، تب بھی یہ بداہتہً معلوم ہے کہ اگر یہ قصہ صحیح بھی ہو تو اس کی روایت سے کوئی ثواب نہ ملے گا، کیونکہ برائی کی اشاعت سے گو عذاب نہ ہو تاہم ثواب بھی نہیں ہوتا، لیکن اگر یہ قصہ جھوٹا ہو تو اس کا بیان کرنے والا سخت عذاب کا مستحق ہوگا، اس لیے جس واقعہ کی یہ حالت ہو اسکی نسبت

---

[1] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۴ و تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۵۱

صریح عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ اس سے خاموشی اختیار کی جائے، اس سے ثابت ہوا
کہ حق ہمارا قول ہے اور اس قصہ کا بیان کرنا حرام اور ممنوع ہے، چنانچہ جب بادشاہ
نے یہ بات سنی تو خاموش ہو گیا اور کچھ نہین بولا"[1]
شرف الدین بن عنین شاعر جس نے ایک مجلس وعظ مین امام صاحب کی مدح مین
چند اشعار جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے، کہکر امام صاحب سے صلہ حاصل کیا تھا، اس کا بیان ہے
کہ جب انہون نے امام فخر الدین کے جاہ کی بدولت بلاد عجم مین تقریباً ۳۰ ہزار دینار پیدا کیے[2]، امام صاحب
کی مدح مین بعض فارسی شعراء نے بھی قصیدہ لکھا ہے، چنانچہ عوفی نے لباب الالباب مین
محمد بن البدیع النسوی کا ایک قصیدہ ان کی شان مین نقل کیا ہے[3]، لیکن باوجود اس
جاہ وجلال کے امام صاحب نے کبھی امراء کی طرح بیکاری اور عیش پسندی کی زندگی
بسر نہین کی، بلکہ ہمیشہ علمی مشغلے مین مشغول ومنہمک رہے، شہرزوری نے تاریخ الحکماء مین
لکھا ہے کہ وہ کھانے پینے کے نہایت شوقین تھے لیکن ان کا علمی شوق اس سے بھی زیادہ
بڑھا ہوا تھا، چنانچہ کھانے کے وقت جب علمی مشغلہ چھوٹ جاتا تھا تو فرماتے تھے کہ مجھے
اس پر بھی افسوس ہوتا ہے، کیونکہ وقت اور زمانہ نہایت عزیز چیز ہے[4]،
اگرچہ امام صاحب بہت زیادہ حلیم وبردبار نہ تھے بلکہ ان مین کسیقدر تند مزاجی
پائی جاتی تھی، لیکن بااینہمہ وہ اپنے اعزہ واقارب کے ساتھ ہمیشہ نرمی کے ساتھ پیش آتے
تھے، اور ان سے ان کو جو اذیتین پہنچتی تھین، ان کو برداشت کرتے تھے، امام صاحب کے
ایک بڑے بھائی تھے جن کا لقب رکن الدین تھا، انھون نے کسی قدر علم خلاف علم فقہ

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۸۷ [2] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۴ [3] لباب الالباب ص ۹۴
[4] تاریخ الحکماء شہرزوری قلمی ص ۱۷۸

اور علم کلام کی تعلیم حاصل کی تھی لیکن ان کی دماغی حالت خراب تھی، اس لیے امام صاحب جس شہر مین جاتے تھے یہ بھی ان کے پیچھے پیچھے جاتے تھے، اور ان کی برائی کرتے تھے، اور جو لوگ امام صاحب کی کتابون کو پڑھتے تھے ان کو بیوقوف بناتے تھے، اور کہتے تھے کہ کیا مین ان سے سن مین بڑا نہین ہون؟ کیا مین ان سے زیادہ عالم نہین ہون؟ کیا علم خلاف اور علم کلام کا علم مجھکو ان سے زیادہ نہین ہے؟ پھر کیا بات ہے کہ لوگ فخرالدین فخرالدین تو کہتے ہین، اور مین کسی کی زبان سے رکن الدین کا نام نہین سنتا؟ وہ بعض کتابین بھی لکھتے تھے، اور کہتے تھے کہ یہ فخرالدین کے کلام سے بہتر ہے، لوگ ان کی باتون کو تعجب سے سنتے تھے، اور بہت سے لوگ ان کی ہنسی اڑاتے تھے، امام صاحب اگرچہ ان باتون کو سخت ناگواری کے ساتھ سنتے اور اپنے بھائی کی اس بتذل حالت کو ناپسند فرماتے، لیکن باوجود ان باتون کے ان کے ساتھ ہمیشہ سلوک کرتے رہتے، بعض اوقات امام صاحب نے ان کی خدمت مین یہ درخواست کی کہ وہ رے یا کسی اور مقام مین اقامت اختیار کرلین، اور ان کے مصارف کا تمام بار مجھ پر ہوگا، لیکن وہ ان حرکتون سے باز نہین آئے، بالآخر امام صاحب نے سلطان خوارزمشاہ سے ان کی حالت بیان کرکے یہ درخواست کی کہ ان کو کسی مقام پر نظربند کرکے ان کی معاش وضروریات کا انتظام کردیا جائے، چنانچہ سلطان نے ایک شاہی قلعہ مین ان کو نظربند کردیا، اور ان کے لیے ہزار دینار سالانہ منافع کی ایک جاگیر مقرر کردی اور وہ تادم مرگ وہین مقیم رہے،[1]

امام صاحب کا حلیہ تھا، دوہرا بدن، متوسط القامۃ، چوڑا سینہ، گھنی اور بڑی داڑھی، آواز بلند اور پرہیبت۔

---

[1] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۵-۲۶

شاعری: امام صاحب فارسی اور عربی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے[۵]، اس زمانہ مین حکما وفلاسفہ کے زیادہ تر اپنے شاعرانہ اور حکیمانہ خیالات رباعی مین ظاہر کرتے تھے، اسلیے امام صاحب نے بھی اپنے خیالات کے اظہار کیلیے رباعی ہی کو انتخاب کیا، طبقات الاطبا مین امام صاحب کے بہت سے عربی اشعار کو نقل کرکے لکھا ہی کہ انکے علاوہ امام صاحب کے بہت سے فارسی اشعار اور رباعیان ہین لیکن خود امام صاحب کا کوئی فارسی شعر نقل نہین کیا ہی البتہ ایک قلمی بیاض مین جو دارالمصنفین مین موجود ہی، امام صاحب کی چند رباعیون کا انتخاب کیا ہی، اور وہ یہ ہین،

کنہ خردم در خورِ اثباتِ تو نیست — واندیش جان بجز مناجات تو نیست
من ذاتِ ترا بواجبی کے دانم — دانندۂ ذاتِ تو بجز ذات تو نیست

ہرگز دل من ز علم محروم نشد — کم ماند ز اسرار کہ مفہوم نشد
ہفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز — معلومم شد کہ ہیچ معلوم نشد

ہر جا کہ زہرت اثرے افتادست — سودا زدۂ بر گذرے افتادست
در وصل تو کے توان رسیدن کانجا — ہر جا کہ نہی پاے سرے افتادست

رباعی کے علاوہ بعض متفرق اشعار یہ ہین:

دنیا بعینہ چو حبابست ہیچ و پوچ — پرچست تا درست بُوَد چون شکست ہیچ
چہ شتابست در کرشمۂ و ناز — تا گرفت روزِ روزگار دراز

عربی کے بہت سے اشعار طبقات الاطبا مین نقل کیے ہین، جنمین دنیا کی تحقیر اور بے ثباتی کا مضمون ادا کیا گیا ہی، سلطان علاء الدین علی خوارزمشاہ نے جب غوری کو شکست دی ہی تو امام صاحب نے اس کی مدح مین ایک عربی قصیدہ لکھا جسکو ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطبار مین نقل کیا ہے، اور اس کے بعض اشعار مین فارسی ترکیبین بھی آگئی ہین، مثلاً

امروز تو ملک الزمان باسرہ — لا شئی مثل خلاک انت الا واحد

[۵] طبقات الاطبار ج ۲ ص ۲۳ [۶] ایضاً ص ۲۹

تصنیفات

امام صاحب عمر بھر تصنیف و تالیف مین مشغول رہے، اور تقریباً ہر فن مین کتابین لکھین، شہرزوری نے لکھا ہے کہ انھون نے بعض ایسے فنون پر بھی کتاب لکھی ہے جس کے متعلق خود ان کو اعتراف تھا کہ وہ ان علوم سے واقف نہ تھے[1] مثلاً سحر و طلسمات پر کتاب السرّ المکتوم،

امام صاحب نے خود اپنے وصیت نامہ مین بیان کیا ہے کہ "مین ایک علم دوست آدمی تھا، اور ہر فن کے متعلق جس کی کمیت اور کیفیت سے مین ناواقف تھا، خواہ وہ حق ہو یا باطل، نیک ہو یا بد کچھ نہ کچھ لکھتا رہتا تھا"

بہرحال امام صاحب نے مختلف علوم و فنون پر عربی اور فارسی زبان مین نہایت کثرت سے کتابین لکھین جن کے نام یہ ہین:-

(۱) تفسیر کبیر

یہ کتاب عام طور پر تفسیر کبیر کے نام سے مشہور ہے، لیکن خود امام صاحب نے اس کا نام

---

[1] تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۶۷ - ۱۶۸

مفاتیح الغیب، رکھا تھا، اور اس کو باریک خط میں ۱۲ جلدوں میں لکھا تھا، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس تفسیر کو مکمل نہیں کیا، لیکن اس نے یہ نہیں بتایا کہ امام صاحب نے کہاں تک تفسیر لکھی تھی؟ اور ان کے بعد کس نے اس کی تکمیل کی؟ شہاب نے شفائے قاضی عیاض کی شرح میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے صرف سورہ انبیاء تک کی تفسیر لکھی تھی، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، امام صاحب کی یہ عادت ہے کہ اکثر سورتوں کے خاتمے میں لکھدیتے ہیں کہ اس سورہ کی تفسیر فلاں دن، فلاں مہینہ اور فلاں سن میں ختم ہوئی، اور اس قسم کی تصریحات سورہ انبیاء کے بعد بھی متعدد سورتوں میں ملتی ہیں، مثلاً سورہ مومن کی تفسیر کے خاتمے میں لکھتے ہیں، کہ "اس سورہ کی تفسیر سنیچر کے دن ۲ ذیحجہ ۶۰۳ھ میں شہر ہرات میں ختم ہوئی"، اسی مہینے اور اسی سنہ میں انھوں نے سورہ حٰم، سورہ شوریٰ، سورہ زخرف، سورہ جاثیہ، سورہ احقاف اور سورہ محمد کی تفسیر بھی لکھی ہے، اور سب کے اخیر میں اس قسم کی تصریح کردی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سورہ محمد تک تو خود امام صاحب نے تفسیر لکھی ہے، لیکن اس کے بعد اس قسم کی تصریحات نہیں ملتیں، بہرحال اس تفسیر کا بڑا حصہ تو خود امام صاحب کا لکھا ہوا ہے، اخیر سورتوں کی جو تفسیر رہ گئی تھی، اس کی تکمیل سب سے پہلے قاضی شہاب الدین بن خلیل الخوبی الدمشقی المتوفی ۶۳۹ھ نے کی اور ان کے بعد شیخ نجم الدین احمد بن محمد القمولی المتوفی ۷۲۷ھ نے بھی تکملہ لکھا، یہ تفسیر چونکہ بہت بڑی تھی اس لیے برہان الدین محمد بن محمد النسفی المتوفی ۶۸۷ھ نے اس کا اختصار کیا، اور اس کا نام واضح رکھا، محمد بن قاضی ایا ثلوغ نے بھی اس کی تلخیص کی، اور اس میں اپنی جانب سے بھی بعض فوائد کا اضافہ کیا۔[1]

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۴۷۷

(۲) اسرار التنزیل و انوار التاویل

قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے کہ یہ قرآن مجید کی چھوٹی تفسیر ہے[1] لیکن کشف الظنون میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے اس کتاب میں بیان کیا ہے کہ اس کے چار حصے ہیں، پہلا اصول میں، دوسرا فروع میں، تیسرا اخلاق میں، چوتھا مناجات و ادعیہ میں، لیکن چونکہ اس کتاب کے تکمیل کرنے سے پہلے ہی امام صاحب وفات پا گئے، اس لیے یہ کتاب پہلے حصے کے اخیر تک پہنچکر رہ گئی،[2]

(۳) تفسیر سورہ فاتحہ

تفسیر کبیر کے علاوہ امام صاحب نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں ایک مستقل کتاب لکھی تھی کشف الظنون میں ہے کہ امام صاحب نے یہ تفسیر دو جلدوں میں لکھی ہے، اور اس کا نام مفاتیح العلوم رکھا ہے،[3]

(۴) تفسیر سورہ بقرہ

امام صاحب نے ایک مستقل جلد میں اس سورہ کی تفسیر صرف عقلی طرز پر کی ہے،

(۵) تفسیر سورہ اخلاص

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے چار فصلوں میں اس سورہ کی تفسیر لکھی ہے، اور اس کے بعض اسرار بیان کیے ہیں جن سے اکثر مفسرین ناواقف تھے،[4] طبقات الاطباء میں ہے کہ "امام صاحب نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں قرآن مجید کی بعض سورتوں کے اسرار بیان کیے ہیں"، اور غالباً اس سے اسی سورہ کی تفسیر مراد ہے،

---

[1] اخبار الحکماء، ص ۱۹۱ [2] کشف الظنون ج اول ص ۹۵ [3] ایضاً ص ۳۱۳
[4] ایضاً ص ۳۱۰

(۶) لوامع البینات فی شرح اسماء اللہ تعالیٰ والصفات

خداوند تعالیٰ کے اسماء و صفات کی شرح مین ہے، تفسیر کبیر مین بعض موقعون پر اس کا حوالہ دیا ہے،

(۷) محصل

اس کا پورا نام "محصل افکار المتقدمین والمتاخرین من الحکماء والمتکلمین" ہے، اور اس مین علم کلام کے صرف اصول و قواعد بیان کیے ہین، اور اس کو چار رکن پر مرتب کیا ہے، پہلا رکن مقدمات مین ہے، دوسرا تقسیم معلومات مین، تیسرا الٰہیات مین اور چوتھا سمعیات مین، عزالدین عبدالحمید نے اس پر ایک تعلیق لکھی ہے، علاء الدین علی بن عثمان المارونی المتوفی سنہ ۷۵۰ھ نے اس کا اختصار کیا ہے، اور علامہ محقق علی بن عمر الکاتبی القزوینی المنطقی المتوفی سنہ ۶۷۵ھ نے اس کی شرح مفصل کے نام سے لکھی ہے، محقق طوسی نے بھی تلخیص المحصل کے نام سے اس کی تلخیص کی ہے، اور اس مین امام صاحب پر اعتراضات کیے ہین[۱]

(۸) الاربعین فی اصول الدین

امام صاحب نے اس مین علم کلام کے چالیس مسائل بیان کیے ہین، اور اس کو اپنے لڑکے محمد کے لیے لکھا ہے، قاضی سراج الدین ابوالثناء محمود بن ابی بکر الارموی المتوفی سنہ ۶۸۲ھ نے اس کی تلخیص کی ہے، اور اس کا نام لباب رکھا ہے[۲]

(۹) معالم

اخبار الحکماء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب علم کلام اور اصول فقہ مین ہے لیکن کشف الظنون مین اس نام سے امام صاحب کی تین کتابون کا ذکر کیا ہے، پہلی کتاب کا نام معالم فی اصول الدین

[۱] کشف الظنون ج ۲ ص ۲۹۲ [۲] ایضاً ج اول ص ۸۱

ہے، جس کی نسبت لکھا ہے کہ یہ کتاب پانچ علوم میں ہے، پہلا علم کلام میں، دوسرا اصول فقہ میں، تیسرا فقہ میں، چوتھا اصول میں جو علم خلاف میں معتبر ہیں، پانچواں آداب نظر و جدل میں، دوسری کتاب کا نام معالم فی اصول الفقہ ہے، اور اس کی شرح ابو الحسن علی بن الحسین الارموی المتوفی ۶۵۶ھ نے کی ہے، اور نجم الدین اللبودی نے اس کا اختصار کیا ہے اور اس کا نام معالمین فی الاصلین رکھا ہے، تیسری کتاب کا نام معالم فی الکلام ہے، اور شیخ امام جمال الدین محمد بن عبد الکریم حلبی نے ۶۶۳ھ میں اس کا اختصار کیا، اور اس کا نام عمدۃ المعالم رکھا[1]

(۱۰) الخمسین فی اصول الدین

فارسی زبان میں ایک مختصر سی کتاب ہے جس میں علم کلام کے پچاس مسائل بیان کیے ہیں[2]

(۱۱) نہایۃ العقول

بظاہر یہ کتاب علم کلام میں ہے، اور علامہ شبلی مرحوم نے علم الکلام میں امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست دی ہے، اس میں اس کتاب کو بھی شامل کیا ہے لیکن کشف الظنون میں اس کا پورا نام یہ لکھا ہے، "نہایۃ العقول فی الکلام فی درایۃ الاصول"، اور اس کی شرح یہ کی ہے، یعنی اصول فقہ میں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب اصول فقہ میں ہے[3]

(۱۲) کتاب القضاء والقدر

علم کلام میں ہے، اور جو شروع نام سے ظاہر ہے۔

---

[1] کشف الظنون ج ۲ ص ۵۹۹ [2] اخبار الحکماء ص ۱۹۲ و کشف الظنون ج اول ص ۵۰۷

[3] کشف الظنون ج ۲ ص ۶۲۱

(۱۳) اساس التقدیس

علم کلام مین ہے، اور اس مین جسمانیت اور عوارضِ جسمانیت سے خداوند تعالیٰ کی تنزیہ ثابت کی ہے، امام صاحب نے سلطان سیف الدین ابوبکر بن ایوب کی خدمت مین اس کتاب کو جیسا کہ خود اس کے دیباچے مین تصریح کردی ہے، ہدیۃً بھیجا تھا، اور سلطان نے اس کے صلہ مین امام صاحب کے پاس ہزار دینار روانہ کیے تھے[۱]

(۱۴) لطائف الغیاثیہ

یہ کتاب فارسی زبان مین ہے، اور چار حصون مین مرتب کی گئی ہے، پہلا حصہ علم کلام مین، دوسرا فقہ مین، تیسرا اخلاق مین، چوتھا دعا مین[۲] طبقات الاطباء اور اخبار الحکماء مین امام صاحب کی تصنیفات کی فہرست مین اس کا نام لیا گیا ہے، لیکن صاحب کشف الظنون نے امام صاحب کے نام کی تصریح نہین کی ہے،

(۱۵) عصمۃ الانبیاء

اس مین علم کلام کے ایک خاص مسئلہ یعنی پیغمبرون کی عصمت کو ثابت کیا ہے،

(۱۶) مطالب العالیہ

علم کلام مین ہے، اور عبد الرحمن المعروف بچلپی زادہ نے اس کی شرح لکھی ہے، طبقات الاطباء مین ہے کہ یہ کتاب تین جلدون مین ہے، اور نامکمل ہے، اور امام صاحب کی سب سے آخری تصنیف ہے[۳]

(۱۷) رسالہ فی النبوات

علم کلام کے ایک اہم مسئلہ یعنی نبوت کے متعلق ہے،

---

[۱] طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۹ [۲] کشف الظنون ج ۲ ص ۰۰۰ [۳] ایضاً ص ۲۵۴ و طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲۹

(۱۸) الریاض المونقة

اخبار الحکما قفطی مین ہے کہ یہ کتاب ملل ونحل مین ہے،

(۱۹) کتاب الملل والنحل

یہ بھی ملل ونحل مین ہے اور غالباً الریاض المونقة سے مختلف ہے،

(۲۰) تحصیل الحق

علم کلام مین ہے اور ابن خلکان نے امام صاحب کے حالات مین اس کا تذکرہ کیا ہے،

(۲۱) البیان والبرہان فی الرد علی اہل الزیغ والطغیان

علم کلام مین ہے اور ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلے مین اس کا نام لیا ہے،

(۲۲) المباحث العمادیہ فی المطالب المعادیہ

علم کلام مین ہے، اور جیسا کہ نام سے ظاہر ہوتا ہے معاد کے متعلق ہے،

(۲۳) تہذیب الدلائل وعیون المسائل

ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلے مین اس کا نام لیا ہے،

(۲۴) ارشاد النظار الی لطائف الاسرار

یہ بھی امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے سلسلہ کی کتاب ہے،

(۲۵) اجوبة المسائل النجاریة

غالباً فرقہ نجاریہ کے سوالات کے جواب مین ہے،

(۲۶) کتاب الزبدة

ابن خلکان نے امام صاحب کی تصنیفات کلامیہ کے ذکر مین یہی نام لیا ہے، اور

طبقات الاطبا میں بھی یہی نام آیا ہے، لیکن قفطی نے اخبار الحکما میں اس کا نام زبدۃ الافکار و عمدۃ النظار لکھا ہے، طبقات الاطبا میں کتاب الزبدہ سے الگ امام صاحب کی ایک اور کتاب کا نام عمدۃ النظار وزینۃ الافکار لکھا ہے، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی الگ کتاب نہیں ہے، بلکہ وہی زبدۃ الافکار و عمدۃ النظار ہے، صرف ترتیب کا الٹ پھیر ہے، اور زبدہ کے بجائے زینت کا لفظ طباعت کی غلطی ہے،

(۲۷) کتابُ الخلق والبعث

علم کلام کے ایک خاص مسئلہ یعنی معاد کے متعلق ہے،

(۲۸) کتاب المحصول

اصول فقہ میں ہے، اور نہایت مبسوط و مفصل ہے، اس لیے اس کے بہت سے خلاصے لکھے گئے ہیں، پہلا خلاصہ تو خود امام صاحب نے لکھا ہے جس کا نام منتخب المحصول[ل] ہے، دوسرا خلاصہ سراج الدین ابو الثنا محمود بن ابی بکر الارموی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ نے کیا اور اس کا نام تحصیل رکھا، قاضی تاج الدین محمد بن حسین الارموی المتوفی سنہ ۶۵۶ھ نے بھی سنہ ۶۱۴ھ میں اس کا ایک خلاصہ لکھا جس کا نام حاصل رکھا، تاج الدین عبد الرحیم بن محمد الموصلی المتوفی سنہ ۶۷۱ھ نجم الدین سلیمان بن عبد القوی الطوفی الحنبلی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ باجی، امین الدین مظفر بن محمد التبریزی المتوفی سنہ ۶۲۱ھ نے بھی اس کے خلاصے لکھے، اور شمس الدین محمد بن یوسف الجزری المتوفی سنہ ۷۱۱ھ نے ان اعتراضات کے جوابات لکھے، جو اس کتاب پر کیے گئے تھے، خلاصوں کے علاوہ شمس الدین محمد بن محمود الاصبہانی المتوفی سنہ ۶۸۸ھ اور ابو العباس احمد بن ادریس القرافی المالکی المتوفی سنہ ۶۸۴ھ نے اسکی شرحیں لکھیں ہیں،

[ل] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۳، کشف الظنون میں اس کا نام محصل لکھا ہے،

(۲۹) تنبیہ الاشارہ

اخبار الحکما قفطی مین ہے کہ یہ کتاب اصول مین ہے،

(۳۰) شرح وجیز

وجیز فقہ مین امام غزالی کی کتاب ہے، اور امام صاحب نے ۳ جلدون مین اس کی شرح لکھی ہے لیکن یہ شرح عبادات اور نکاح تک پہنچکر ناکمل رہ گئی ہے[۱]

(۳۱) ملخص

منطق اور حکمت مین ہے، ابوالحسن علی بن عمر القزوینی الکاتبی المتوفی ۶۷۵ھ نے اس کی ایک نہایت مفصل شرح لکھی جس کا نام منصص رکھا، شمس الدین لبودی نے بھی اسکی شرح لکھی، اور نجم الدین بن اللبودی نے اس کا خلاصہ (؟) ابہری نے اس پر حاشیہ لکھا[۲]

(۳۲) الرسالۃ الکاملیہ فی الحقائق الالہیہ

فارسی زبان مین منطق اور حکمت مین ایک مختصر سا رسالہ ہے[۳] اخبار الحکما، اور طبقات الاطبا، مین اس کا نام الرسالۃ الکمالیہ لکھا ہے،

(۳۳) مباحث مشرقیہ

علم الٰہی اور طبیعی مین نہایت مفصل کتاب ہے، امام صاحب نے اس مین حکمائے متقدمین کے تمام اقوال جمع کیے ہین، اور ان پر جو شکوک و شبہات وارد ہوتے ہین، ان کے جوابات دیے ہین، اور اس کتاب کو ہدیۃً صاحب قوام الدین ملک الوزراء ابوالمعالی سہیل ابن عبدالعزیز مستوفی کے کتب خانے مین بھیجا ہے، اور اس کا ذکر اس کتاب کے دیباچے مین کیا ہی[۴]

---

[۱] طبقات الاطبار ج ۲ ص ۲۹ [۲] کشف الظنون ج ۲ ص ۵۱۶، [۳] ایضاً ج ۲ ص ۵۷۳

[۴] کشف الظنون ج ۲ ص ۱۷۰

(۳۴) کتاب الانارات فی شرح الاشارات

شیخ بوعلی سینا نے منطق و حکمت مین ایک مختصر لیکن نہایت جامع کتاب الاشارات والتنبہات کے نام سے لکھی تھی، جس کی شرح امام صاحب نے کی اور اس مین شیخ بوعلی سینا پر اس کثرت سے اعتراضات کیے کہ بعض ظریف الطبع لوگون نے اس شرح کا نام جرح رکھدیا، اس کے بعد محقق طوسی المتوفی ۶۷۹ھ نے اس کی شرح لکھی اور امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، ان دونون شرحون کے بعد محقق قطب الدین محمد بن محمد رازی المتوفی ۷۶۶ھ نے علامہ قطب الدین شیرازی کے اشارے سے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی جسمین امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا، بدرالدین محمد بن اسعد یمانی نے بھی اسی موضوع پر ایک کتاب لکھی،[1]

(۳۵) شرح عیون الحکمۃ

عیون الحکمۃ منطق اور فلسفہ مین شیخ بوعلی سینا کی ایک کتاب ہے، اور امام صاحب نے اپنے شاگرد حکیم محمد بن رضوان کی درخواست پر اس کی شرح لکھی،[2]

(۳۶) لباب الاشارات

یہ شرح اشارات کا خلاصہ ہے،

(۳۷) کتاب مباحث الوجود والعدم

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، وجود اور عدم کی بحث مین ہے،

(۳۸) منتخب کتاب دنکلوشا

غالباً فلسفہ مین ہے،

---

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۱۰۲ - ۱۰۳ [2] ایضاً ج ۲ ص ۱۴۴

(۳۹) رسالۃ الحدوث

فلسفہ کے ایک خاص مسئلہ یعنی مسئلۂ حدوث پر ہے،

(۴۰) رسالۃ الجوہر الفرد

جزء الذی لایتجزیٰ پر ہے،

(۴۱) تعجیز الفلاسفہ

فارسی زبان مین ہے، اور غالباً فلاسفہ کی تردید مین ہے، اخبار الحکماء قفطی مین اس کا نام تہجین تعجیز الفلاسفہ لکھا ہے،

(۴۲) مباحث الحدود

غالباً منطق مین ہے،

(۴۳) شرح مصادرات اقلیدس

موضوع نام سے ظاہر ہے،

(۴۴) کتاب فی الہندسہ

موضوع نام سے ظاہر ہے،

(۴۵) رسالہ فی النفس

نفس کے متعلق ہے،

(۴۶) الاحکام العلائیہ فی الاعلام السماویہ

یہ فارسی زبان مین اختیارات نجومیہ پر ایک مختصر سی کتاب ہے جس کو امام صاحب نے سلطان علاء الدین محمد بن خوارزمشاہ کے لیے لکھا تھا، اس لیے وہ اختیارات علائیہ کے نام سے بھی مشہور ہے[1] اور اخبار الحکماء قفطی اور طبقات الاطباء مین اس کا نام یہی لکھا ہے،

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۵۶

(۴۷) السر المکتوم فی مخاطبۃ النجوم

اخبار الحکماء، اور طبقات الاطباء دونون مین اس کا نام آیا ہے،

لیکن چونکہ یہ سحر و طلسمات وغیرہ پر ہے جو شرعاً ناجائز علوم ہین اس لیے علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال مین اسی کتاب کی بناپر امام صاحب پر جرح کی ہے، لیکن طبقات الشافعیہ مین اس سے انکار کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب امام صاحب کی تصنیف نہین بلکہ ایک جعلی کتاب ہے، اور ایک کتاب مین ہے کہ وہ حوالی ابی الحسن علی بن احمد المغربی کی تصنیف ہے، لیکن یہ کتاب امام صاحب ہی کے نام سے مشہور ہے، اور شیخ زین الدین سریجا بن محمد الملطی المتوفی ۷۸۸ھ سے اس کا جو رد انقضاض البازی فی انقضاض الرازی کے نام سے لکھا ہے[۱]، اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب امام صاحب ہی کی طرف منسوب تھی، خود امام صاحب نے شرح اشارات مین طلسمات کے متعلق لکھا ہے کہ اگر تم تحقیق چاہتے ہو تو سر مکتوم کی طرف رجوع کرو[۲]، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب خود امام صاحب کی تھی، رہی یہ بات کہ یہ کتاب سحر مین ہے، جو ایک ناجائز چیز ہے، تو امام صاحب کے نزدیک سحر کا علم حاصل کرنا ممنوع نہین[۳]، اس بنا پر اگر علمی حیثیت سے انھون نے یہ کتاب لکھی تو ان پر کوئی اعتراض نہین ہو سکتا،

(۴۸) کتاب احکام الاحکام

یہ معلوم نہین ہوتا کہ یہ کتاب کس علم مین ہے، شاید اصول فقہ مین ہو،

(۴۹) کتاب جامع الکبیر الملکی

طب مین ہے اور کتاب الطب الکبیر کے نام سے بھی مشہور ہے لیکن امام صاحب نے اس کتاب کو مکمل نہین کیا،

---

۱ کشف الظنون ج ۲ ص ۲۵-۲۶ ۲ شرح اشارات ج ۲ ص ۴۳ ۳ تفسیر کبیر ج اول ص ۴۹۶

(۵۰) شرح کلیات القانون

قانون شیخ کی ناکمل شرح ہے، اور امام صاحب نے حکیم ثقۃ الدین عبد الرحمن بن عبد الکریم السرخسی کے لیے اس کو لکھا تھا،

(۵۱) کتاب فی النبض

موضوع نام سے ظاہر ہے،

(۵۲) کتاب التشریح

فن تشریح مین ہے، اور ناکمل ہے، صرف سر سے حلق تک کے اعضا، کے حالات ہین،

(۵۳) کتاب الاشربہ

اس مین طب کے چند مسائل بیان کیے ہین،

(۵۴) سراج القلوب

غالباً تصوف اور اخلاق مین ہوگی،

(۵۵) الطریقۃ العلائیہ

علم خلاف مین ہے، اور چار جلدون مین ہے،

(۵۶) شفاء العی والخلاف

علم خلاف مین ہے

(۵۷) کتاب الطریقہ

جدل مین ہے،

(۵۸) کتاب فی ابطال القیاس

قیاس کے ابطال مین ہے اور ناکمل ہے،

(۵۹) کتاب الاخلاق

اخلاق مین ہے،

(۶۰) کتاب فی ذم الدنیا

اخلاق وتصوف مین ہے

(۶۱) کتاب الرمل

علم رمل مین ہے،

(۶۲) نفسۃ المصدور

معلوم نہین کہ کس موضوع پر ہے،

(۶۳) البراہین البہائیہ

فارسی زبان مین ہے، موضوع معلوم نہین،

(۶۴) کتاب الفراسۃ

علم فراسۃ مین ہے،

(۶۵) کتاب مباحث الجدل

علم جدل مین ہے،

(۶۵) کتاب الآیات البینات

غالباً علم کلام مین ہے،

(۶۷) الرسالۃ الصاحبیہ

موضوع معلوم نہین

(۶۸) الرسالۃ المجدیہ

موضوع معلوم نہین،

(۶۹) رسالۃ فی السؤال

موضوع معلوم نہیں

(۷۰) کتاب جواب الغیلانی

موضوع معلوم نہیں

(۷۱) کتاب الرعایہ

موضوع معلوم نہیں

(۷۲) نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز

علم معانی و بیان میں ہے، اور شیخ عبد القاہر جرجانی کی دلائل الاعجاز کا اختصار ہے۔

(۷۳) کتاب المحصل فی شرح کتاب المفصل

نحو میں زمخشری کی مفصل کی نامکمل شرح ہے،

(۷۴) شرح سقط الزند

ابو العلاء معری کے ابتدائی دیوان سقط الزند کی نامکمل شرح ہے،

(۷۵) شرح نہج البلاغۃ

نہج البلاغۃ کی نامکمل شرح ہے

(۷۶) مناقب امام شافعی

امام شافعی کے حالات میں ہے،

(۷۷) فضائل الصحابہ

صحابہ کے فضائل میں ہے،

(۷۸) دلائل الاعجاز

اعجاز قرآن پر ہے اور تفسیر کبیر میں بعض موقعوں پر اس کا حوالہ دیا ہے، لیکن غالباً یہ وہی

نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز ہے، کوئی الگ کتاب نہیں،

(۷۹) بحر الانساب

کشف الظنون میں ہے کہ یہ امام رازی کی بہت بڑی کتاب ہے[1]، نام سے معلوم ہوتا ہے کہ علم انساب پر ہے،

(۸۰) حدائق الانوار فی حدائق الاسرار

موضوعات علوم پر ہے، اور اس میں ساٹھ علم کے موضوع بتائے ہیں[2]،

تصنیفات پر مختلف حیثیتوں سے بحث

امام صاحب کی تصنیفات کے ذکر میں ان تصنیفات کے ماخذ کا پتہ چلانا نہایت اہم اور دلچسپ کام ہے، امام صاحب کے زمانے سے پہلے اگرچہ متاخرین کا دور شروع ہوچکا تھا، اور ان کی تصنیفات دنیاے اسلام میں پھیل چکی تھیں، تاہم قدما کی تصنیفات کا تمام ذخیرہ مفقود نہیں ہوچکا تھا، اس لیے امام صاحب نے قدما و متاخرین دونوں کی کتابوں سے فائدہ اٹھایا، اور دونوں کے خیالات میں آمیزش پیدا کی، چنانچہ قفطی نے اخبار الحکما میں ان کی نسبت لکھا ہے

وکان علمہ محتفظا من تصانیف المتقدمین والمتاخرین[3]	ان کا علم قدما و متاخرین کی تصنیفات سے ماخوذ تھا،

امام صاحب کی تصنیفات مختلف علوم میں ہیں، اور ہر علم کی کتابوں میں انھوں نے ان لوگوں کے خیالات و مسائل سے فائدہ اٹھایا ہے، جو ان کے دور سے پہلے اس علم

---

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۱۸۵ [2] ایضاً ج ۲ ص ۱۷ [3] اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۱

مین خاص طور پر امتیاز و شہرت رکھتے تھے، مثلاً فلسفہ و حکمت مین انھون نے بو علی سینا اور فارابی کی تصانیف سے فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ قفطی نے ان کے حالات مین لکھا ہو کہ انھون نے خراسان مین جاکر بو علی سینا اور فارابی کی تصنیفات سے واقفیت حاصل کی اور ان سے ان کے علم مین بہت زیادہ اضافہ ہوا[1]، ابو البرکات بغدادی کی کتاب المعتبر سے انھون نے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، اور جابجا اپنی فلسفیانہ تصنیفات مین اس کا حوالہ دیا ہے، بلکہ شہرزوری کی تصریح کے مطابق امام صاحب نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہین، اکثر ابو البرکات بغدادی ہی سے ماخوذ ہین[2]،

فن تفسیر مین عام مفسرین کی تفسیرون کے ساتھ خاص خاص عقلی مسائل مین انھون نے ابو مسلم اصفہانی المتوفی سنہ ۳۲۲ھ، ابو القاسم بلخی المتوفی سنہ ۳۰۹ھ، ابو بکر اصم اور قفال المتوفی سنہ ۳۶۵ھ کی تفسیرون سے فائدہ اٹھایا ہے، اور یہ سب اگرچہ معتزلی ہین جن کو امام صاحب نے خاص طور پر معرکہ آرائی کے لیے منتخب کیا ہے، تاہم بعض موقعون پر نہایت بے تعصبی کے ساتھ ان کی تعریف کی ہے، مثلاً ایک آیت کی تفسیر کے متعلق ابو مسلم کا قول نقل کر کے لکھتے ہین،

وھذا القول عندی حسن معقول	میرے نزدیک یہ قول عمدہ اور معقول ہو
وابو مسلم حسن الکلام فی	اور ابو مسلم کا کلام تفسیر مین عمدہ ہوتا ہے،
التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق	اور وہ تہ مین ڈوب کر خوب خوب لطائف
واللطائف[3]	و دقائق نکالتا ہے،

قفال کی نسبت ایک موقع پر لکھتے ہین،

واعلم ان القفال رحمۃ اللہ	جاننا چاہیے کہ قفال رحمہ اللہ کا کلام

[1] اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۰ [2] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۸۰ [3] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۶۸

کان حسن الکلام فی التفسیر	تفسیر میں نہایت اچھا ہوتا ہے، اور وہ
دقیق النظر فی تاویلات الالفاظ	الفاظ کی تاویلات میں نہایت دقیق النظر
الا انہ کان عظیم المبالغۃ فی	تھے، البتہ وہ معتزلہ کے مذہب کے اثبات
تقریر مذھب المعتزلۃ[1]	میں بہت زیادہ مبالغہ کرتے تھے،

ان کے علاوہ ان کی تفسیر کا عقلی حصہ جو تطبیق معقول و منقول سے تعلق رکھتا ہے، وہ حکمائے اسلام کی تصنیفات سے ماخوذ ہے، چنانچہ اس تفسیر میں جا بجا ان کے اقوال نقل کرتے ہیں، مثلاً

وللحکماء فی تفسیر ھذہ الاٰیۃ	اس آیت کی تفسیر میں حکما نے ایک عجیب
کلام عجیب مفرع علی اصولھم[2]	بات کہی ہو جو ان کے اصول پر متفرع ہو،
والقول الثانی فی تفسیر ھذہ الاٰیۃ	اس آیت کی تفسیر میں دوسرا قول اصحاب
قول اصحاب النظر وارباب المعقولات[3]	النظر و ارباب المعقولات کا ہے،
احتج حکماء الاسلام بھذہ الاٰیۃ	حکمائے اسلام نے اس آیت سے اس بات
علی ان العذاب الروحانی اشد	پر استدلال کیا ہے کہ عذاب روحانی عذاب
واقوی من العذاب الجسمانی[4]	جسمانی سے زیادہ قوی اور سخت ہو،

اسی طرح تفسیر کبیر میں اور بھی بہت سے موقعوں پر ان حکما کے اقوال نقل کیے ہیں، اور بعض موقعوں پر صاف صاف تصریح کر دی ہے، کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے معقول و منقول میں تطبیق دینا مقصود ہے، چنانچہ قیامت کے حساب و کتاب کے متعلق حکمائے اسلام کی رائے نقل کرکے لکھتے ہیں،

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۹ ۴ [2] ایضاً ج ۴ ص ۸۰ [3] ایضاً ص ۲۰۰ [4] ایضاً ج ۳ ص ۱۷۹ ۔

فہذہ الاقوال ذکرت فی تطبیق الحکمۃ النبویۃ علی الحکمۃ الفلسفیۃ[1] — یہ وہ اقوال ہیں جو حکمت و فلسفہ کیساتھ حکمت نبویہ کی تطبیق دینے کے متعلق بیان کیے گئے ہیں،

لیکن امام صاحب نے کسی موقع پر نہ ان حکماء کا نام بتایا ہے، نہ ان کی کسی تصنیف کا حوالہ دیا ہے، اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ نہیں بتا سکتے کہ امام صاحب نے اپنی تفسیر میں کن کن حکماء کے خیالات سے فائدہ اٹھایا ہے، البتہ شہرزوری نے اس قسم کے جن حکماء کا تذکرہ کیا ہے، ان کے نام حسب ذیل ہیں،

یعقوب کندی	اس نے اپنی بعض تصنیفات میں شریعت اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے[2]،
ابوزید بلخی	حکمائے اسلام میں تھا، اور اس نے ایک کتاب میں جس کا نام کتاب الابانہ عن الدیانہ ہے شریعت کے اوامر و نواہی کے اسرار و حکم بیان کیے ہیں[3]
ابوالقاسم الحسن بن فضل اخب الکراب	حکمائے اسلام میں تھے، اور اپنی تصنیفات میں شریعت اور حکمت کے درمیان تطبیق دیتے تھے[4]،
عبدالکریم شہرستانی	انھوں نے ایک تفسیر لکھی تھی جس میں فلسفیانہ اصول کے مطابق قرآن مجید کی آیتوں کی تاویل کی تھی[5]،

اور امام صاحب نے غالباً تطبیق معقول و منقول میں انہی حکماء کی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا ہوگا، امام صاحب کے زمانے سے پہلے مجلس اخوان الصفا کے ممبروں نے بھی شریعت و حکمت کی تطبیق میں ۵۱ رسالے لکھے تھے، جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے

[1] تفسیر کبیر ج ۴ صفحہ ۹۰ [2] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۲ [3] ایضاً ص ۲۲ [4] ایضاً ص ۲۴ [5] ایضاً ص ۵۹

مشہور ہین، لیکن خود امام صاحب نے تفسیر کبیر بلکہ اپنی دوسری تصنیفات مین بھی ان رسائل کا کہین تذکرہ نہین کیا ہے، اس لے ہم یہ نہین کہہ سکتے کہ امام صاحب نے اس مقصد مین ان رسائل سے فائدہ اٹھایا ہے یا نہین،[1]

لیکن حکماے اسلام مین امام صاحب نے تفسیر کبیر کے مختلف مباحث مین امام غزالی کی تصنیفات سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، اور جا بجا ان کے نام کی تصریح کی ہے،

چنانچہ ایک موقع پر نبوت کی بحث مین لکھتے ہین کہ

مین نے شیخ ابو حامد غزالی کے کلام مین ایک عمدہ بحث دیکھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان یا ناقص ہوگا یا کامل، یا نقصان و کمال دونون سے خالی ہوگا، پھر ناقص بذاتِ خود اگر ناقص ہے، اور دوسرے کے حالات کے ناقص بنانے کی کوشش نہین کرتا یا یہ کہ وہ خود بذاتِ خود ناقص ہونے کے ساتھ دوسرون کے ناقص بنانے کی کوشش کرتا ہے تو پہلا شخص گمراہ ہے اور دوسرا گمراہ اور گمراہ ساز، اسی طرح کامل شخص بھی اگر بذاتِ خود کامل ہے لیکن دوسرون کی تکمیل نہین کر سکتا تو یہی لوگ اولیا ہین اور

[1] مولانا حمید الدین صاحب مرحوم کی یہ خاص عادت تھی کہ جب کسی کتاب کا مطالعہ کرتے تھے تو اثناے مطالعہ مین جو خیالات پیدا ہوتے تھے ان کو کتاب کے حاشیے پر لکھ دیتے تھے، اسی عادت کے موافق سفینہ راغب پاشا مین نبوت کے متعلق امام صاحب کی جو عبارت کئی صفحون مین مطالب عالیہ سے نقل کی ہے اس کے حاشیہ پر مولانائے مرحوم نے لکھا ہے کہ "یہ تمام بحث رسائل اخوان الصفاسے ماخوذ ہے، اور جب مطالب عالیہ ان رسائل سے بہت زیادہ اخذ کرتا ہے، اور جو شخص انکی تفسیر کبیر کو غور سے پڑھے گا اسکو معلوم ہو جائیگا کہ اخوان الصفا کی رایون کیطرف بہت زیادہ میلان رکھتا ہے لیکن وہ اسکا اخفا کرتا ہے اسلیے ناواقف شخص اسکو سنی اشعری خیال کرتا ہے" (سفینہ راغب پاشا صفحہ ۲۸۷)

اگر بذات خود کامل ہونے کے ساتھ ناقصوں کی تکمیل بھی کر سکتا ہے تو یہی لوگ انبیاء ہیں۔
اور چونکہ نقصان و کمال اور کامل کرنے اور گمراہ کرنے کے مراتب کمیت و کیفیت کے لحاظ
سے غیر متناہی ہیں، اس لیے ولایت اور نبوت کے مراتب بھی لازمی طور پر کمال و نقصان
کے لحاظ سے غیر متناہی ہیں، اور ولی وہ انسان کامل ہے جو تکمیل کی قدرت نہیں رکھتا
اور نبی وہ انسان ہے جو کامل بھی ہے اور کامل بنا بھی سکتا ہے، پھر اس کی روحانی طاقت
کبھی صرف دو ناقص انسانوں کی تکمیل کر سکتی ہے، اور کبھی اس سے زیادہ طاقتور ہوتی
ہے، اور دس اور سو آدمیوں کی تکمیل کر سکتی ہے، اور کبھی اس کی یہ قوت اس قدر قوی
ہوتی ہے کہ وہ اثر کر سکتی ہے جو سورج دنیا میں کرتا ہے، اس لیے وہ اکثر اہل عالم کی
روحوں کو مقام جہل سے مقام معرفت تک اور دنیا کی جستجو سے آخرت کی جستجو کی طرف
لے جاتا ہے، اور یہ مثال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کی ہے۔"

اس خلاصہ کے نقل کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ

یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ میں چھپے ہوئے ہیں، تو جو شخص قرآن مجید
کے علم پر نظر ڈالتا ہے اور ان سے غافل رہتا ہے وہ علوم قرآن کے اسرار سے
محروم رہتا ہے۔[1]

"اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ

شیخ غزالی رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں ایک کتاب مشکوٰۃ الانوار کے نام
سے تصنیف کی ہے، جس میں بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ درحقیقت نور ہے، بلکہ نور
صرف وہی ہے، اور ہم ان کے بیان کا خلاصہ بہت سے اضافوں کے ساتھ جن سے ان کے

۱؎ تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۳۳

بیان کی تائید ہوتی ہے نقل کرتے ہین، اس کے بعد بہ طریق انصاف ان کے بیان کی صحت اور فساد پر بحث کرین گے،[1]

ادبی حیثیت سے انھون نے زمخشری کی تفسیر کشاف کو پیش نظر رکھا ہے، بعض موقعون پر عبد القاہر جرجانی کا نام بھی لیا ہے، لیکن ان کی اعجاز القرآن کا کہین نام نہین لیتے، اسی طرح جاحظ نے قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر جو کتاب لکھی تھی، اس کا کہین حوالہ نہین دیتے،

احکام القرآن یعنی قرآن مجید کے فقہی احکام کی تفسیر مین جو کتابین لکھی گئی تھین ان مین ابو بکر رازی کی کتاب کا اکثر ذکر کرتے ہین، اور چونکہ وہ حنفی ہین، اور شافعی فقہ کے خلاف آیاتِ احکام کی تفسیر کرتے ہین، اس لیے اکثر بڑے زور و شور سے ان کا رد کرتے ہین،

وہ تفسیر کے مختلف مباحث مین ابن حزم ظاہری کی کتاب الملل و النحل سے بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے لیکن انھون نے کسی موقع پر اس کتاب کا نام نہین لیا ہے جس سے گمان یہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر نہ تھی،

اصولِ فقہ مین ان کا ماخذ امام غزالی کی کتاب مستصفی اور ابو الحسین بصری کی کتاب معتمد ہے، چنانچہ اصول فقہ مین انھون نے محصول انہی دونون کتابون کی مدد سے لکھی ہے، اور صفحے کے صفحے ان کی عبارتین بلفظہ نقل کر دی ہین،[2] لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب کسی کی کورانہ تقلید نہین کرتے، بلکہ ہر مصنف اور ہر کتاب کے متعلق اپنی ناقدانہ رائے رکھتے ہین، اور مناسب موقعون پر اپنی تنقیدی رائے کا اظہار کر دیتے ہین، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہین کہ

ایک دن مسعودی رحمہ اللہ میرے پاس نہایت فرحان و شادان آئے، تو مین نے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۵۵ ۳۹۵ [2] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۳

ان کی اس مسرت کا سبب پوچھا، انھون نے کہا کہ مین نے چند عمدہ کتابین خریدی ہین اور اسی وجہ سے مجھکو یہ مسرت حاصل ہوئی، مین نے ان کتابون کا نام پوچھا تو انھون نے بہت سی کتابون کے نام بتائے، یہان تک کہ جب شہرستانی کی کتاب الملل والنحل کا نام لیا تو مین نے کہا کہ اس کتاب مین انھون نے اپنے خیال مین اہل عالم کے مذاہب کا حال بیان کیا ہے، لیکن یہ کتاب معتبر نہین ہے، کیونکہ انھون نے اسلامی مذاہب کا حال استاد ابو منصور بغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق سے نقل کیا ہے، لیکن وہ مخالفین کے ساتھ سخت تعصب رکھتے تھے، اور ان کے مذاہب صحیح طور پر نقل نہین کرتے تھے، اور شہرستانی نے اسلامی فرقون کے حالات اسی کتاب سے نقل کیے ہین، اس لیے ان مذاہب کے نقل کرنے مین خلل واقع ہوا ہے، رہے فلاسفہ کے حالات تو ان کے متعلق جامع کتاب صوان الحکمۃ ہے، لیکن شہرستانی نے اس کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے، مذاہب عرب کا حال انھون نے جاحظ کی کتاب ادیان العرب سے نقل کیا ہے، البتہ جو چیز شہرستانی کی ملل ونحل کی خصوصیات مین سے ہے وہ چار فصلین ہین، جنکو حسن بن الصباح نے فارسی زبان مین لکھا ہے، اور ان کو شہرستانی نے عربی مین نقل کیا ہے، مسعودی نے یہ بات سنی تو کہا کہ ان چارون فصلون کی تردید امام غزالی نے واضح دلائل سے کر دی ہے، آپ نے اس کے متعلق امام غزالی کی بحث دیکھی ہے؟ مین اس بحث کو دیکھ چکا تھا، اور اس کو پسند کر چکا تھا، اس لیے مین نے کہا کہ مین نے اسکو دیکھا ہے، انھون نے کہا کہ وہ کتاب میرے پاس ہے، مین لاتا ہون تاکہ آپ اس کا مطالعہ کرین، اور امام غزالی کی بحث کی قوت کو دیکھین، مین نے کہا کہ اس کتاب کی ضرورت نہین، لیکن انھون نے اس کے لانے اور مطالعہ کرنے پر اصرار کیا، اور اپنے کتب خانہ سے

وہ کتاب نکال لائے، اور سب سے پہلے حسن صباح کی یہ فارسی عبارت نقل کی

عقل پسندیدہ است در معرفت حق یا پسندیدہ نیست. اگر پسندیدہ است پس
کسے را بعقل خویش باز باید گذاشت واگر پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ از معرفت حق معلمے باید

امام غزالی نے اپنی کتاب میں اس عبارت کو نقل کرکے اسکا معارضہ اس طرح کیا ہے،

دعوی پسندیدہ است پس قبول یک دعوی اولی تر نیست از قبول ضد آن واگر
دعوی پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ عقل باید۔

اور جب مسعودی نے اس عبارت کو دیکھا تو ان کا چہرہ فرط مسرت سے چمک اٹھا اور کہا کہ یہ کلام کسقدر عمدہ اور کس قدر دقیق ہے، میں اس پر خاموش رہا تو انھوں نے پوچھا کہ آپ اس کے متعلق کیا کہتے ہیں؟ میں نے کہا کہ حسن صباح کا قول اگرچہ باطل ہے، لیکن جو وجہ امام غزالی نے بیان کی ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس پر مسعودی برہم ہوئے اور ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا[1]

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ

شرف مسعودی نے امام غزالی کی کتاب شفاء العلیل کا تذکرہ کیا اور اس کی بڑی تعریف کی، میں نے ان سے کہا کہ تم نے اخیر تک اس کا مطالعہ کیا ہے؟ اس پر انھوں نے توقف کیا، میں نے کہا کہ اس کتاب میں بہت سی چیزیں قابل بحث ہیں، جن میں صرف دو باتوں کو بیان کرتا ہوں[2]

مسعودی نے اس کو سنکر کہا کہ میں مانتا ہوں کہ شفاء العلیل میں یہ فروگذاشتیں ہیں لیکن مستصفی ان عیوب سے پاک ہے، میں نے کہا کہ میں ایک بار طوس میں گیا تو لوگوں نے

---

[1] مناظرات امام رازی ص ۲۵ - ۲۶ [2] ایضاً ص ۲۷

مجھکو امام غزالی کے صومعہ مین ٹھہرایا، اور میرے پاس جمع ہوئے، مین نے کہا کہ تم لوگون نے مستصفی کے پڑھنے مین اپنی عمرین ختم کردی ہین، تو تم مین اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو کہ مستصفی کے اول سے آخر تک کوئی دلیل بیان کرے اور اس کو میرے سامنے خود امام غزالی کے بیان کے مطابق ثابت کرے، اور اس مین کوئی ایسی بات نہ ملائے جو اس سے الگ ہو، تو مین اس کو سو دینار دون گا، اس پر دوسرے روز ان مین کا ایک ذہین آدمی جس کا نام امیر شرف شاہ تھا آیا، اور وہ مقصورہ مین نماز پڑھنے کے متعلق گفتگو کی، کیونکہ اس کے خیال مین اس مسئلہ کے متعلق امام غزالی کا بیان نہایت پر زور تھا لیکن مین نے اس سے کہا کہ اس مسئلہ مین امام غزالی کا بیان نہایت ضعیف ہے[1]، اور جب مین نے اس کو ثابت کیا تو امیر شرف شاہ بالکل بند ہو گیا، اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ جب مین آپ کے سامنے اس مسئلے کو ثابت کرون گا، تو موعودہ سو دینار لے لون گا، لیکن اب معلوم ہوا کہ ان سو دینارون کا حاصل کرنا ناممکن ہے، مین نے مسعودی سے اس واقعہ کو بیان کیا تو وہ اور پریشان ہوئے، پھر مین نے ان سے کہا کہ مین تمھارے سامنے مستصفی کا ایک اور تحفہ پیش کرتا ہون[2]، یہ تحفہ چند اعتراضات کا ہے جو امام غزالی پر کیے ہین اور ان اعتراضات کے بعد لکھتے ہین کہ جب مسعودی نے یہ اعتراضات سنے تو بہت ملول ہوئے، اور ان سے کوئی جواب بن نہ آیا[3]۔

(۳) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی وجہ سے مسلمانون کی تصنیفی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا، کیونکہ امام صاحب نے تصنیف و تالیف مین ایک خاص جدت پیدا کی، اور تصنیفات کے مرتب کرنے کا ایک نیا انداز قائم کیا

[1] مناظرات امام رازی ص ۲۸ [2] ایضاً ص ۲۹ [3] ایضاً ص ۳۰

چنانچہ ابن خلکان نے امام صاحب کے حالات مین لکھا ہے کہ

وهو اول من اخترع هذا الترتيب فی کتبه واتی فیها بما لم یسبق الیه[1]

وہ پہلے شخص ہین جس نے اپنی کتابون مین یہ ترتیب ایجاد کی اوران مین ایسی باتین بیان کین جنکو ان سے پہلے کسی نے بیان نہین کیا تھا،

اس بنا پر قدماء کے بعد تصنیف وتالیف کا جو نیا انداز قائم ہوا اس کا پہلا خاکہ امام صاحب ہی نے قائم کیا، اور امام صاحب کے بعد لوگون نے اس کی تقلید کی،

(۳) امام صاحب کی تصنیفات کی بدولت دوسرا علمی انقلاب یہ پیدا ہوا کہ امام صاحب کے زمانے تک قدماء کی کتابین دنیاے اسلام مین متداول تھین، لیکن امام صاحب کی تصنیفات نے جو حسن قبول حاصل کیا اس کی وجہ سے لوگون نے قدماء کی کتابین بالکل چھوڑ دین[2]، اس بنا پر امام صاحب کے بعد علوم اسلامیہ کا جو نیا دور شروع ہوا وہ امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، اور علم کلام اور فلسفہ مین متاخرین کا ماخذ درحقیقت امام صاحب ہی کی تصنیفات ہین،

(۴) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مشکل سے مشکل مسائل کو اس قدر سہل اور آسان طریقہ سے بیان کرتے ہین کہ ایک بچہ کو بھی ان کے سمجھنے مین دقت پیش نہین آتی، امام صاحب کی تصنیفات زیادہ تر فلسفہ اور علم کلام مین ہین، اور امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کے مسائل نہایت پیچیدہ اور دقیق الفاظ مین بیان کیے جاتے تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طلسم کو توڑا اور فلسفہ وحکمت کے دقیق سے دقیق مسائل کو ایسے آسان الفاظ مین بیان کیا کہ معمولی استعداد کا آدمی بھی ان کو

[1] ابن خلکان ج ۱ ص ۴۸۴، [2] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۵۳ و ابن خلکان ج ۱ ص ۴۸۷،

آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے، یہی طرز تھا جس کو امام غزالی کے بعد امام رازی نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ و حکمت کو بازیچۂ اطفال بنا دیا،[1]

(۵) امام صاحب کی تصنیفات کی روزانہ مقدار جو تفسیر کبیر کی بعض سورتوں کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے، نہایت حیرت انگیز ہے، مثلاً سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمہ مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر رمضان ۶۰۱ھ مین اتوار کے دن تمام ہوئی،[2] اس کے بعد سورہ توبہ کی تفسیر شروع کی ہے، اور اس کے خاتمے مین لکھا ہے کہ "اس سورہ کی تفسیر ۱۴ رمضان ۶۰۱ھ مین جمعہ کے دن فراغت حاصل ہوئی،[3] اس سورہ کی تفسیر مصری چھاپے مین ۱۹۳ صفحون مین تمام ہوئی ہے، اور ہر صفحے مین ۳۱ سطرین ہین جنکا خط نہایت باریک ہے اس لحاظ سے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ رمضان کی پہلی تاریخ اتوار کے دن پڑی تھی تو سورہ توبہ کی تفسیر مین ۱۴ دن یعنی دو ہفتے صرف ہوئے، اور اس حساب سے اگر ۱۹۳ صفحون کو ۱۴ دن پر تقسیم کیا جائے تو تصنیف کی روزانہ مقدار تقریباً ۱۴ صفحے ہوتی ہے، اور یہ ایک ایسی مقدار ہے کہ عام طور پر لوگ روزانہ ۱۴ صفحے کی کتابت بھی بمشکل کر سکتے ہین،

سورہ مومن کی تفسیر ۲ ذیحجہ ۶۰۳ھ مین شہر ہرات مین تمام کی ہے،[4] اس کے بعد سورہ حٰم السجدہ کی تفسیر شروع کی ہے، جو ۴ ذیحجہ ۶۰۳ھ کو ظہر کے وقت تمام ہوئی ہے،[5] اس سورہ کی تفسیر ۴۰ صفحون مین تمام ہوئی ہے، جو صرف دو روز مین لکھی گئی ہے، اور اس حساب سے تصنیف کی روزانہ مقدار ۲۰ صفحے ہوتی ہے، جو پہلے سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے،

اگرچہ بعض اوقات اس مقدار مین غیر معمولی کمی بھی واقع ہوئی ہے، مثلاً سورہ یوسف کی تفسیر ۷ شعبان ۶۰۱ھ مین تمام کی ہے،[6] اور اس کے بعد سورہ رعد کی تفسیر شروع کی ہے، جو

[1] الغزالی ص ۱۲۰ [2] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۵۸۱ [3] ایضاً ص ۷۷۷ [4] ایضاً ج ۷ ص ۵۴۲ [5] ایضاً ص ۴۸۴ [6] ایضاً ج ۵ ص ۲۵۸

۱۸ شعبان سنہ ۶۰۱ھ مین تمام ہوئی ہے[1]، یعنی اس سورہ کی تفسیر مین گیارہ دن صرف ہوئے ہین اور اس کے صفحات کی تعداد ۵۵ ہے، اس حساب سے اس سورہ کی تصنیف کی روزانہ مقدار صرف ۵ صفحہ ہے، تاہم اگر ان کی تصنیفات کے صفحات کی مجموعی تعداد کو ان کی زندگی کے دنون پر تقسیم کیا جائے، تو ان کی تصنیفات کی روزانہ مقدار غیر معمولی ہوگی،

(۶) امام صاحب کی تصنیف وتالیف کا زمانہ نہایت بے اطمینانی اور پریشانی کی حالت مین گذرا ہے، اور تفسیر کبیر مین انھون نے جابجا اپنی پریشانیون اور بے اطمینانیون کا اظہار کیا ہے، مثلاً سورہ یونس کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "مین نے رجب سنہ ۶۰۱ھ مین اس سورہ کی تفسیر ختم کی اور فرزند صالح محمد کی وفات سے تنگدل اور غمزدہ تھا[2]، سورہ یوسف کے خاتمے مین بھی اپنی غمزدگی کا اظہار کیا ہے[3]، طوائف الملوکی اور خانہ جنگی کی وجہ سے بھی بے اطمینانی اور پریشانی رہتی تھی لیکن ان پریشانیون کے باوجود بھی تصنیف وتالیف کا سلسلہ جاری رہتا تھا، اور اس کے لیے سفر وحضر کی کوئی تخصیص نہ تھی، چنانچہ تفسیر کبیر مین بہت سی سورتون کی تفسیرین سفر ہی کی حالت مین لکھی ہین، اور ان سورتون کے خاتمہ مین اسکی تصریح کر دی ہے، اور اپنی پریشانی اور بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے، سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ مین نے اس سورہ کی تفسیر ایک گاؤن مین ختم کی جو بغدان کے نام سے مشہور تھا، اور مین خدا سے دعا کرتا ہون کہ خوف وہراس، زمانے کی سختی، اور ظالمون کے داؤگھات سے نجات دے[4]، سورہ ابراہیم کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر صحرائے بغداد مین تمام ہوئی، اور مین خدا سے دعا کرتا ہون کہ رنج وغم سے نجات دے[5]، سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھا ہے کہ اس سورہ کی تفسیر شہر غزنین

۱؎ تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۱۳ ۲؎ ایضاً ص ۵۰ ۳؎ ایضاً ص ۲۵۸ ۴؎ ایضاً ج ۴ ص ۱۸۵ ۵؎ ایضاً ج ۵ ص ۳۷۲

مین تمام ہوئی[1]، سورہ کہف کی تفسیر بھی غزنین ہی مین لکھی ہے[2]۔

تصنیف وتالیف کے لیے کوئی خاص وقت مقرر نہ تھا، بلکہ رات دن کے مختلف اوقات مین یہ مشغلہ جاری رہتا تھا، چنانچہ سورہ نحل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ اس سورہ کی تفسیر منگل کی رات کو عشا کے بعد معتدل زمانے مین ختم ہوئی[3]، سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر منگل کے دن ظہر اور عصر کے درمیان تمام ہوئی[4]"، سورہ صافات کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر جمعہ کے دن چاشت کے وقت ختم ہوئی[5]"، سورہ حم کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر ظہر کے وقت ختم ہوئی[6]"۔

(۶) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت استقصاء وجامعیت ہے، وہ ہر مسئلہ پر نہایت تفصیل سے بحث کرتے ہین، اور اس مسئلہ پر جس قدر دلائل وبراہین اور اعتراضات وجوابات ہوتے ہین، سب کو ایک جگہ جمع کردیتے ہین، مولانا شبلی مرحوم خاص طور پر ان کی تفسیر کبیر کے متعلق لکھتے ہین، کہ "اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے، وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کی رو مین رطب ویابس کی تمیز نہین کرتے اور سیکڑون ایسی اوچھی اور سرسری باتین لکھ جاتے ہین، جو ان کے رتبے کے بالکل شایان نہین ہوتین، تاہم ان حشو وزوائد کے ساتھ سیکڑون ایسے دقیق اور معرکۃ الآراء مسائل حل کیے ہین، جنکا کسی اور کتاب مین نام ونشان بھی نہین ملتا[7]"، لیکن یہ تفسیر کبیر ہی کی خصوصیت نہین ہے بلکہ ان کا یہ عام انداز بیان ہے اور اسی انداز بیان نے فقہاء ومحدثین کو ان سے بہت

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۷۶۲ [2] ایضاً ص ۷۶۲ [3] ایضاً ص ۴۰۵ [4] ایضاً ص ۶۷۲ [5] ایضاً ج ۷ ص ۱۷۳ [6] ایضاً ص ۳۸۴ [7] الکلام ص ۷۷

زیادہ بدگمان کر دیا ہے، چنانچہ علامہ ذہبی میزان الاعتدال میں ان کی نسبت لکھتے ہیں کہ "وہ ذہانت اور عقلیات کے سردار ہیں لیکن وہ حدیث سے بالکل بے بہرہ ہیں، اور ان مسائل پر جو دین کے ستون ہیں انھوں نے ایسے شبہات وارد کیے ہیں جن سے حیرت پیدا ہوتی ہے"[۱]

حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ "علم کلام اور اصول فقہ میں ان کی کتابیں مشہور اور متداول ہیں، اور ان کی بعض باتیں قابلِ قبول اور بعض باتیں قابلِ تردید ہیں ان پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اعتراضات تو نہایت قوی کرتے ہیں لیکن ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض مغربیوں نے کہا ہے کہ ان کے اعتراضات تو نقد ہوتے ہیں اور جوابات ادھار، ابن دحیہ نے ان کا تذکرہ مدح وذم دونوں کے ساتھ کیا ہے، اور ابن شامہ نے ان کی بہت سی بری چیزیں نقل کی ہیں، نجم طوفی نے ترالاکسیر فی علم التفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے قرطبی اور امام فخر الدین کی تفسیر سے علم تفسیر کی جامع اور کوئی تفسیر نہیں دیکھی، لیکن امام فخر الدین کی تفسیر میں عیوب بہت زیادہ ہیں، چنانچہ سراج الدین مغربی نے دو جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ماخذ ہے، اور اس میں تفسیر کبیر کی غلطیاں اور کمزوریاں دکھائی ہیں، وہ امام رازی پر سخت اعتراضات کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ وہ مخالفین مذہب کے اعتراضات تو نہایت تحقیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں، پھر اہل سنت کے مذہب کو نہایت کمزور طریقہ پر پیش کرتے ہیں، طوفی کا قول ہے کہ فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں میں ان کی عام روش یہی ہے، اس لیے بعض لوگوں نے ان پر اتہام لگایا ہے، لیکن یہ بات ان کے ظاہری حالات کے مخالف ہے

---

[۱] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۳۲۲

کیونکہ اگر وہ کسی خاص قول اور مذہب کو اختیار کرتے تو ان کو اس کے اظہار مین کس کا ڈر تھا، غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فریق مخالف کی دلیل کے اثبات مین تمام اقوال ختم کر دیتے ہین، پھر جب اپنی دلیل کے اثبات پر آتے ہین تو ان کی قوت ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ روحانی طاقتین جسمانی طاقتون کی تابع ہوتی ہین، خود امام رازی سے منقول ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ حدوثِ عالم پر مجھے سو اعتراضات ہین۔[۱]

[۱] ملخص از لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷ - ۴۲۸

علوم و فنون

امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست ہم نے اوپر نقل کی ہے اس سے صاف ظاہر ہوگا کہ امام صاحب نے تقریباً تمام علوم و فنون پر کتابین لکھین، لیکن ان کو زیادہ تر شہرت فلسفہ، علم کلام اور علم تفسیر کی وجہ سے حاصل ہوئی، اور ان کی تصنیفات کا جو مطبوعہ ذخیرہ آج موجود ہے وہ انہی علوم پر ہے، اس لیے ہم انہی تینون علوم کے متعلق امام صاحب کے مجتہدانہ کارنامون کو بیان کرتے ہین،

فلسفہ و منطق

جس طرح مسلمانون کی علمی تاریخ مین بوعلی سینا اور فارابی نے فلسفۂ ارسطو کے موید ہونے کی حیثیت سے شہرت عام حاصل کی ہے، اسی طرح امام رازی نے فلسفۂ ارسطو پر اعتراضات کرنے مین ناموری حاصل کی ہے، چنانچہ شہرزوری نے امام صاحب کے حالات مین لکھا ہے کہ "وہ بحث وجدال اور قیل وقال مین انتہائی درجے کو پہنچے ہوے تھے، اور ان کے زمانے مین کوئی شخص اس مین ان کا ہمسر نہ تھا، انھون نے حکما پر بہت سے شکوک و شبہات وارد کئے، اور اون کے بعض شبہے صحیح بھی ہین"

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کرنے کا آغاز جو اسلام مین نہایت ابتدائی زمانے سے ہو چکا تھا، اس کی انتہا امام صاحب پر ہوئی، سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد مین ایک کتاب لکھی، اس کے بعد نظام معتزلی نے جو مامون الرشید کے زمانے مین تھا ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا، پھر اسی زمانے کے

قریب ابو علی جبائی نے جو مشہور معتزلی تھا، ارسطو کی کتاب کون و فساد کا رد لکھا تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الآراء والدیانات لکھی جس میں ارسطو کی منطق کے جہات مسائل پر اعتراضات کیے جو متکلمین اسلام سے ماخوذ تھے، نوبختی کے بعد ابوبکر باقلانی نے دقائق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد لکھا، پھر علامہ شہرستانی المتولد ۴۷۹ھ نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی لیکن ابوالبرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب معتبر میں ارسطو کے اکثر مسائل و خیالات کو غلط ثابت کیا، یہ وہ لوگ تھے جن کا مقصد صرف رد و قدح تھا، اور وہ کسی مستقل فلسفہ کے بانی اور پیرو نہ تھے، لیکن شیخ شہاب الدین مقتول المتوفی ۵۸۷ھ نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا جس کا نام انھون نے فلسفۂ اشراق رکھا جو مشائین یعنی ارسطو کے فلسفہ کا بالکل مخالف تھا، اس لیے انھون نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق اور مشارع و مطارحات میں فلسفۂ ارسطو کے مسائل کی تردید کی،[1] ان سب کے بعد امام رازی کی باری آئی اور انھون نے اپنے اعتراضات کی کثرت سے فلسفۂ ارسطو کی رہی سہی وقعت بھی خاک میں ملادی اور متاخرین کیلیے فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کی ایک عام شاہراہ قائم کردی، چنانچہ علامہ شہرزوری ان کے حالات میں لکھتے ہیں

اورد علی الحکماء شکوکا وشبھا کثیرۃ... واکثر من جاء بعدہ	انھون نے حکماء پر بہت سے شکوک و شبہات وارد کیے، اور ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے

[1] مولانا شبلی مرحوم نے فلسفۂ یونان اور اسلام کے عنوان سے ایک مستقل تاریخی مضمون لکھا ہے، اور ہم نے اس موقع پر اس کی تلخیص کردی ہے،

ضل بسببها... وبعضهم زاد — وہ ان شبہات کی وجہ سے گمراہ ہوئے اور

علیہا ایضاً [1] — بعض لوگوں نے ان پر اضافہ بھی کیا،

یہ پتہ نہیں چلتا کہ امام صاحب نے حکما پر جو اعتراضات کیے ان کا ماخذ کیا تھا، اور
اس معاملہ مین کون کون سی کتابین ان کے لیے دلیل راہ بنین، شہرزوری نے لکھا ہے
کہ امام صاحب نے حکما پر جو اعتراضات کیے ہین وہ زیادہ تر ابو البرکات یہودی کے
ماخوذ ہین، اور وہ اسی کی ایجادات سے ہین [2]، اور اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی
ہے کہ امام صاحب نے اپنی فلسفیانہ تصنیفات مین جا بجا اس کی کتاب معتبر کا نام لیا ہے،
جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر رہتی تھی، اس کے علاوہ امام صاحب
نے اور کسی کتاب کا نام نہین لیا ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب
کے زمانے سے پیشتر یہ کتابین یا تو معدوم ہوگئی تھین، یا یہ کہ ان سے امام صاحب نے
فائدہ ہی نہین اٹھایا،

یہ بھی واضح طور پر معلوم نہین ہوتا کہ فلسفہ کی تردید سے امام صاحب کا
مقصد کیا تھا؟ مولانا شبلی مرحوم نے علم الکلام مین لکھا ہے کہ "فلسفہ کے رو سے علم کلام
کو صرف استقدر تعلق تھا کہ اس کے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہون وہ باطل
کر دیے جائین لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہین کیا، بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیان
ثابت کین جس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفۂ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے
اس کے گرویدہ ہوگئے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر
خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی، اور اس کے ضعیف مسائل بھی قوی معلوم ہوتے تھے،

[1] شہرزوری ص ۱۷۱، [2] ایضاً ص ۱۷۸

انھی مین اقل قلیل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے متکلمین جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے اور تمام مسائل صحیح ہین اس کے وہی مسائل کیون ضعیف ہون گے، جو اسلام کے مخالف ہین

اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی اور سیکڑون مسائل کی غلطی ثابت کی، قدماے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا لیکن متاخرین اور خصوصاً امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیان اوڑا دین[1] لیکن مولانائے مرحوم نے اسکی کوئی تاریخی شہادت پیش نہین کی ہے، اس مین شبہہ نہین کہ فلسفہ کی عام وقعت اور ارسطو و فلاطون کے پر عظمت نامون سے بہت سے لوگ مرعوب ہو گئے تھے، اور ان کے دلون سے مذہب کا اثر زائل ہو گیا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کے مسائل اور حکما، کے خیالات پر تنقید کر کے ان کی وقعت اور ان کے اثر کو کم کیا جائے، اور متکلمین اسلام مین امام غزالی نے اسی ضرورت سے تہافۃ الفلاسفہ لکھی، چنانچہ اس کے دیباچے مین لکھتے ہین کہ "مین نے ایک گروہ کو جو اپنے آپ کو ذہانت و فطانت مین اپنے ہمسرون سے ممتاز سمجھتا ہے، دیکھا کہ وہ مذہبی قیود و احکام سے بالکل آزاد ہو گیا ہے، اور شعائر مذہبی اور عبادات وغیرہ کو چشم حقارت سے دیکھتا ہے، اور ان کے کفر کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب انھون نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے شاندار نام سنے اور ان کے متبعین نے ہندسہ، منطق، طبعیات اور الٰہیات مین ان کی دقت نظری کی تعریف کی اور ساتھ ہی یہ بھی بیان کیا کہ باوجود اس علم و فضل کے یہ لوگ مذہب کے منکر تھے، اور اس کو ایک مصنوعی اور نمایشی چیز سمجھتے تھے، تو وہ بھی مذہب کے منکر ہو گئے

[1] علم کلام ص ۱۶۵ - ۱۶۶

تاکہ وہ بھی حکما کے زمرے مین شامل ہوجائین، اور عوام جمہور کی تائید و مساعدت کی ذلت نہ گوارا کرین، اس بنا پر مین نے قدما، فلاسفہ کی تردید مین یہ کتاب لکھی اور الہیات کے متعلق ان کے عقائد کی کمزوریان دکھائین"

اس کا صحیح طریقہ تو یہ تھا کہ پہلے تمام فلاسفۂ یونان کے مسائل و خیالات یکجا جمع کیے جاتے، پھر یہ دیکھا جاتا کہ جن لوگون نے یونانی زبان سے ان کے فلسفہ کا عربی زبان مین ترجمہ کیا ہے، انھون نے اس مین کیا کیا تحریف و تبدیل کی ہے، امام غزالی ان دونون باتون سے واقف تھے لیکن انھون نے تمام فلاسفۂ یونان مین سے صرف ارسطو کو منتخب کیا، اور اس کے فلسفہ کی جو شرح و تفسیر فارابی اور بوعلی سینا نے کی تھی، صرف اسی کو پیش نظر رکھا، اور اسکی وجہ یہ بیان کی کہ اور فلاسفہ کے مسائل و خیالات نہایت منتشر اور پراگندہ تھے، اور ارسطو ہی صرف ایک ایسا شخص تھا جس نے فلاسفۂ یونان کے فلسفہ کی تنقیح و تہذیب کی، اور اس کو حشو و زوائد سے پاک کیا، اس لیے مین نے صرف اسی کی تردید پر قناعت کی اور اسلامی فلسفیون مین فارابی اور بوعلی سینا، سے بہتر طریقہ پر کسی اور نے ارسطو کے مذہب کو نقل نہین کیا تھا۔ اس لیے یہ دونون جس چیز کو صحیح سمجھتے ہین مین نے اسی کی تردید پر اکتفا کیا ہے، لیکن امام غزالی نے عام طور پر ارسطو کے فلسفیانہ مسائل کی بھی تردید نہین کی بلکہ اس کے صرف چند مسائل منتخب کر لیے، اور اس کی وجہ یہ لکھی کہ مذہبی حیثیت سے جن فلسفیانہ مسائل سے اختلاف کیا جاسکتا ہے ان کی چند قسمین ہین،

(۱) ایک اختلاف تو محض لفظی نزاع کی حیثیت رکھتا ہے، مثلاً فلاسفہ خدا کو جوہر کہتے ہین لیکن جوہر سے ان کی مراد یہ نہین ہے کہ وہ کسی چیز مین ہے بلکہ یہ مراد ہے

کہ کسی محل مین موجود نہین بلکہ بذاتِ خود قائم ہے، لیکن ہم کو اس کی تردید کی ضرورت نہین، کیونکہ خدا کا قائم بالذات ہونا تو بہرحال متفق علیہ ہے، اس لیے اگر اس کی تعبیر جوہر کے لفظ سے کی جائے تو یہ صرف ایک لغوی اختلاف ہو جاتا ہے،

(۲) دوسرے قسم کے وہ مسائل ہین جن کے مان لینے سے مذہبی اصول کو کوئی صدمہ نہین پہنچتا، جیسے چاند اور سورج کے گہن کا مسئلہ، اس قسم کے مسائل کے تردید کی بھی ضرورت نہین بلکہ جو شخص ان مسائل کی تردید کو مذہبی حیثیت دیتا ہے، وہ خود مذہب پر دست درازی کرتا ہے، کیونکہ ان مسائل پر ہندسی دلائل قائم ہین جو بالکل یقینی ہین، اس لیے اگر یہ ثابت کیا جائے کہ یہ مسئلے شریعت کے خلاف ہین تو جو شخص ان دلائل کی قطعیت سے واقف ہے اس کو ان دلائل مین تو شک پیدا نہ ہوگا، بلکہ اس کے برعکس خود مذہب ہی مین شک پیدا ہو جائے گا،

(۳) تیسرے قسم کے مسائل وہ ہین جو اصولِ دین سے تعلق رکھتے ہین مثلاً حدوثِ عالم، صفاتِ باری، اور حشرِ اجساد کے مسائل، جنکا فلاسفۂ یونان نے انکار کیا ہے اور یہی مسائل قابلِ تردید ہین،

اس بنا پر امام غزالی نے الٰہیات کے چند مسائل لیلیے اور مذہبی حیثیت سے انکی تردید کی لیکن امام رازی کی حیثیت اس معاملے مین امام غزالی بلکہ فلسفہ و منطق کے دوسرے معترضین سے بالکل مختلف تھی، ان سے پہلے صرف دو گروہ تھے، ایک گروہ تو حکماے قدیم کے جادہ سے سرمو تجاوز کرنا پسند نہین کرتا تھا، اور ہر چیز مین ان کی موافقت کرتا تھا، دوسرا گروہ ہر مسئلہ مین ان پر جا و بے جا اعتراضات کرتا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کی موافقت و مخالفت مین جو کچھ لکھا گیا ہے، ان سب کو ایک جگہ

جمع کیا جائے، اور ان پر مجتہدانہ نظر ڈالی جائے، اس کے بعد جو مسائل صحیح ہون ان کی تائید کی جائے، اور جو قابل اعتراض ہون ان کی تردید کی جائے، اور امام صاحب نے یہی خدمت انجام دی، اس لیے ان کو امام غزالی سے بہت زیادہ وسعتِ نظر سے کام لینا پڑا، امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ صرف یحییٰ نحوی کی کتابون سے جیسا کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما مین لکھا ہے ماخوذ تھی، اور یحییٰ نحوی نے مذہبی حیثیت سے صرف عیسائیون کو خوش کرنے کے لیے ارسطو وغیرہ کے فلسفہ کی تردید کی تھی، اور غالباً اسی قسم کے مسائل انتخاب کیے ہون گے جو مذہب سے تعلق رکھتے ہون گے، یا یہ کہ فلسفہ کی وقعت کے کم کرنے کے لیے فلسفہ کے تمام مسائل پر جا بجا ہر قسم کے اعتراضات کیے ہون گے، بہرحال امام رازی سے پہلے صرف دو ہی قسم کے لوگ موجود تھے، ایک تو وہ جو تمام مسائل مین حکماے قدیم کی اندھا دھند تقلید کرتے تھے دوسرے وہ جو ان کے تمام مسائل پر اندھا دھند اعتراضات کرتے تھے لیکن امام صاحب نے ان دونون کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی اور فلسفہ کے جو مسائل قابلِ تائید تھے ان کی تائید کی اور جو مسائل قابل تردید تھے ان کی تردید کی، چنانچہ مباحث مشرقیہ کے دیباچے مین لکھتے ہین کہ

"حکماے قدیم کی کتابون کو پڑھ کر ہم یہ چاہتے ہین کہ ہر بات کا جو مغز ہو اس کو حاصل کر لین، اور اس کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کر دین جس مین نہ بہت زیادہ طوالت ہو نہ بہت زیادہ اختصار کہ اس سے پیچیدگی پیدا ہو جائے، اور اس کی ترتیب یہ ہو کہ پہلے تمام مطالب کو ایک دوسرے سے جدا

کر دین، پھر اس کے بعد یا تو ان کو مضبوط کرین یا ان کی تردید کرین، پھر شکوک و اعتراضات
کی باری آئے، اس کے بعد اگر ہم کو قدرت حاصل ہو تو ان شکوک و اعتراضات
کو حل کرین، لیکن ان باتون کے درمیان بعض اوقات ایسی باتین پیش آجائین گی
جو مشہور کے مخالف ہون گی، اور ان سے جمہور کے کلام کی تردید ہوگی، جو لوگ
تمام مسائل مین حکماے قدیم کی موافقت پر اعتقاد رکھتے ہین، وہ جانتے ہین کہ
حکمائے قدیم بھی بعض موقعون پر اپنے قدما کی مخالفت کرتے تھے، ان کے کلام
پر ان کو اعتراضات تھے، اور اس کا اظہار صراحۃً نہ کہ تعریضاً کرتے تھے، اس لیے
اگر ردو قدح کی یہ روش پسندیدہ نہین، تو حکمائے قدیم پر بھی یہی الزام عائد ہوتا
ہے، اور اگر یہ روش عمدہ ہے اور اس مقلد کے خیال مین ہم کو حکماے قدیم کے
نقش قدم پر چلنا چاہیے، تو یہ دشوار گذار راستہ جس سے گذرنے کے لیے بعض مقبول
اور مشہور چیزون کا چھوڑنا ضروری ہے، سیدھا راستہ ہے، اس لیے وہ حکمائے
قدیم کی پیروی کا جو فتوے دے رہے ہین اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم ان کی
تقلید کو چھوڑ دین، اب جس طرح تم کو اس گروہ کی باتون کا تناقض معلوم ہو گیا،
اسی طرح ان لوگون کے طریقہ کی خرابی بھی معلوم ہونی چاہیے جنھون نے بڑے بڑے
علما، و حکما، پر جا و بیجا ردو قدح کرنے کو اپنا مطمح نظر بنا لیا ہے، اور ان کا خیال یہ
ہے کہ چونکہ انھون نے اس طریقہ سے اپنے آپ کو ان حکما، و علما، کا حریف بنا لیا ہو
اس لیے وہ بھی ان کے زمرے مین شامل ہو گئے ہین، لیکن اس سے صرف ان کی
بلادت، غباوت اور جہالت کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے جب ہم کو معلوم ہوا کہ
یہ دونون گروہ سیدھے راستے سے ہٹ گئے ہین اور افراط و تفریط دونون بری

چیزین ہین تو ہم نے ان دونون کے درمیان اعتدال کی روش اختیار کی، اور دونون اقوال مین سے بہترین قول کو اختیار کیا، اور یہ معتدل روش ہے کہ حکمائ کے جو مباحث و مسائل ہم تک پہنچے ہین ان کے ثابت کرنے مین ہم پہلے انتہائی کوشش صرف کرین گے، اور اگر ہم ان کی تلخیص اور ان کے وجہ اثبات کے اظہار سے قاصر رہے تو اعتراضات کے وجوہ کی طرف اشارہ کرین گے پھر ان کے مجمل کی تاویل اور ان کے مفصل کی تلخیص کی جو ان کی متفرق کتابون مین مذکور ہین، کوشش کرین گے، پھر اس کے بعد ہم ان کے ساتھ ایسے اصول شامل کرینگے جن کی تحریر، تحصیل، تقریر اور تفصیل کی توفیق خدا نے صرف ہمین کو دی ہے، قدمار کو ان کی بالکل خبر نہ تھی، اس لیے ہماری یہ کتاب ان تمام مباحث پر مشتمل ہوگی جو اس کے علاوہ اسی قسم کی اور کتابون مین مذکور ہین، لیکن اسی کے ساتھ اس مین اور بہت سے کلّی اصول، حقیقی قواعد، علمی نکتے اور سوالات و جوابات کا اضافہ بھی ہوگا اور ہمارے اس بیان کا اعتراف صرف وہی شخص کرسکے گا جو عقلار کے اکثر مباحث اور علمار کی کتابون کے مضمون سے پوری طور پر واقف ہوگا، اور اس طریقہ سے قدیم و جدید مین امتیاز کر سکے گا“

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) امام صاحب سے پہلے فلسفہ و حکمت کے متعلق قدما، نے جو کچھ لکھا تھا امام صاحب نے اس مین سے منتخب باتین لے لین لیکن قدمار کی تصنیفات اور ان کی معلومات سے واقف ہونے کے لیے نہایت وسعتِ نظر کی ضرورت تھی، اور امام صاحب سے پہلے اور امام صاحب کے بعد اس معاملے مین ان کا کوئی دوسرا

ہمسر نہین پیدا ہوا، شہرزوری نے تاریخ الحکما، مین لکھا ہے کہ عمر بھران کا صرف یہی کام رہا کہ وہ لوگون کے اقوال کو جمع کرتے تھے، پھر کبھی ان کی تہذیب کرتے تھے، کبھی توضیح، کبھی اختصار، کبھی بسط و تفصیل، کبھی عبارت کے ذریعہ سے ان مین تصرف کرتے تھے اور کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق مین، اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ مین ان مین تغیر کرتے رہتے تھے[۱] اس طرز تحریر نے اگرچہ ان تصنیفات مین یہ عیب پیدا کر دیا ہے کہ وہ ہر قسم کے رطب ویابس اور تکررات کا مجموعہ ہو گئی ہین، اور وہ اپنی تمام تصنیفات مین تھوڑے سے تغیر اور حذف واضافہ کے بعد صرف ایک ہی بات کو بار بار کہتے ہین، اور ان ہی کو دہراتے ہین، تاہم ان کی تصنیفات کو پڑھکر ہر شخص کو ان کی وسعت معلومات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے،

(۲) امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کی بعض کتابون مین حد سے زیادہ طوالت اور بعض مین حد سے زیادہ اختصار پایا جاتا تھا، جس سے معانی و مطالب مین نہایت پیچیدگی پیدا ہو جاتی تھی، امام صاحب نے ان دونون طریقون کو چھوڑکر ایک درمیانی راستہ اختیار کیا، جس سے معانی و مطالب کی وضاحت مقصود تھی، اور ان کے اس طرز تحریر نے فلسفہ کو نہایت آسان اور سہل بنا دیا،

(۳) امام صاحب سے پہلے فلسفہ کے مسائل باہم مخلوط تھے، امام صاحب نے ہر مسئلہ کو ایک دوسرے سے الگ کرکے ان کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ مرتب کیا،

(۴) ان تمام مراتب کے بعد یا تو ان مسائل کی تائید یا ان کی تردید کی، اگرچہ

---

[۱] شہرزوری ص ۱۲۳،

یہ ایک غیر جانبدارانہ اور منصفانہ طریقہ تھا، تاہم اس طرز تحریر نے ان کو فقہا، محدثین اور فلاسفہ سب کی نگاہ میں مبغوض بنا دیا، فقہا و محدثین کو تو ان پر یہ اعتراض ہے کہ وہ مخالفین کے شبہات کو تو نہایت قوت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، اور ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، انھوں نے نہایۃ العقول میں خود تصریح کی ہے کو وہ فریق مخالف کے مذہب کو اس قوت کے ساتھ ثابت کریں گے کہ اگر خود وہ فریق ان کو ثابت کرنا چاہتا تو اس سے زیادہ نہیں کر سکتا تھا۔" اور فلاسفہ کو یہ اعتراض ہے کہ انھوں نے بغیر سوچے سمجھے حکماے قدیم پر اعتراضات کیے ہیں،

(۵) اس تائید و تردید کے سلسلے میں امام صاحب کو بعض ایسی باتیں بھی کہنی پڑیں جو مشہور اور مذہب جمہور کے مخالف تھیں،

(۶) ان باتوں کے ساتھ امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں اور بھی بہت سے تصرفات و تغیرات کیے، جنکی وجہ سے ان کی حالت بالکل بدل گئی، مثلاً حکماے قدیم کے یہاں علم منطق علوم آلیہ کی حیثیت رکھتا تھا یعنی وہ خود مقصود بالذات علم نہ تھا، بلکہ وہ علوم حکمیہ کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ تھا، لیکن متاخرین حکماے اسلام نے اس میں جو تغیرات کئی ان کی وجہ سے وہ ایک مستقل علم بن گیا، اور سب سے پہلے امام صاحب نے اس کو ایک مستقل علم بنایا، چنانچہ علامہ ابن خلدون مقدمۂ تاریخ میں لکھتے ہیں:

ثم تکلموا فیما وضعوا من ذلك	پھر متاخرین نے منطق کی جو شکل قائم کی
کلاماً مستبحراً ونظروا فیہ من	اس میں بڑے وسیع پیمانے پر کلام کیا
حیث انہ فن براسہ لا من	اور اس کو اس حیثیت سے دیکھا کہ وہ

لہ لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۸

حیث انه الة للعلوم فطال	ایک مستقل فن ہے، اس مین بڑے لمبی
الکلام فیه واتسع واول من فعل	چوڑی بحث پیدا ہوگئی اور سب سے
ذلك الامام فخر الدین الخطیب	پہلے ایسا امام رازی نے کیا اور ان کے
ومن بعدہ افضل الدین الخونجی[1]	بعد افضل الدین الخونجی نے،

اس بنا پر منطق کی جو موجودہ شکل ہے، اس کے بانی اول امام صاحب ہی ہین، فلسفہ کی جو موجودہ شکل ہے، اس کو بھی سب سے پہلے امام صاحب ہی نے قائم کیا، یونانیون کے یہان طبیعیات اور الہیات دونون الگ الگ تھین، اور الہیات کی ترتیب طبیعیات کے بعد تھی، اس کے بعد متاخرین حکماے اسلام نے فلسفہ وحکمت مین کتابین لکھین اور امام غزالی نے فلسفہ کی تردید کی، تو انھون نے علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو باہم مخلوط کر دیا، جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان مسائل سے ان کو اپنے مباحث مین سابقہ پڑتا تھا، دوسرے یہ کہ علم کلام کا موضوع اور اس کے مسائل فلسفۂ الہیات کے موضوع ومسائل سے مشابہ تھے، اس لیے دونون گویا ایک علم ہوگئے تھے، اس کے بعد طبیعیات اور الہیات مین حکما کی جو ترتیب تھی اس کو بدل کر دونون کو ایک علم کر دیا، اور اس مین سب سے پہلے امور عامہ سے، پھر جسمانیات اور ان کے توابع سے پھر روحانیات اور ان کے توابع سے بحث کی، امام رازی نے مباحث مشرقیہ مین یہی روش اختیار کی اور ان کے بعد تمام علماے کلام نے اس کی تقلید کی، اور علم کلام اور فلسفہ وحکمت کے تمام مسائل مخلوط ہو کر ایک معجون مرکب تیار ہوگیا،[2]

(۷) بہرحال فلسفہ ومنطق کی جو موجودہ شکل ہے وہ امام صاحب کی قائم کی ہوئی ہے،

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۱۰۱۴ [2] ایضاً ص ۱۳۱۴

اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھون نے فلسفہ کی
شکل کو ہر ممکن طریقہ سے بگاڑا ہے، بلکہ ان کا اس سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھون نے
جہان تک ممکن ہو سکا ہے، فلسفہ کی تائید کی ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ حکماے قدیم
کے بالکل مقلد بھی نہ تھے، اس لیے تائید کے ساتھ فلسفہ کی تردید بھی کی ہے، چنانچہ جو
شخص ان کی کتاب مباحثِ مشرقیہ کو پڑھے گا اس کو صاف نظر آئے گا کہ انھون نے
سب سے پہلے فلسفہ کی دیوار کو جہانتک ممکن ہو سکا ہے مضبوط بنیاد پر قائم کیا ہے،
اس کے بعد اس کے انہدام کی کوشش کی ہے، مثلاً مباحث مشرقیہ مین ہیولی کے
اثبات پر پہلے دو دلیلین قائم کی ہین، اور ان پر اعتراضات کیے ہین، پھر تیسری دلیل
خود قائم کی ہے، اور لکھا ہے کہ تیسری دلیل ان کی تائید مین ہم نے خود بہ تکلف ایجاد
کی ہے، اس دلیل کے بعد لکھا ہے کہ "مین نے اس کو بہت سے ذہین اشخاص کے سامنے
پیش کیا، لیکن انھون نے اس کے کسی مقدمہ پر اعتراض نہین کیا، لیکن اس کے بعد خود
مجھکو اس کے بعض مقدمات مین شک پیدا ہوا، اس شک کے بعد لکھتے ہین کہ اب تک
ہم ہیولی کے وجود پر کوئی دلیل نہین قائم کر سکے ہین، اس لیے جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے
ان سب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اب تک ہم کو اس بات پر کوئی دلیل نہین مل سکی ہے
کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، اس لیے ہم اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہین
کر سکتے، لیکن یہ بات کہ اس کی نفی کی بھی کوئی دلیل ہے، اس کی بحث اس کے بعد کی
فصلون مین آئے گی، غرض امام صاحب کا طرز یہ ہے کہ وہ ہر مسئلہ پر مخالف و موافق
دونون قسم کے دلائل کا ڈھیر لگا دیتے ہین، اور ساتھ ساتھ ان دلائل پر تنقید کرتے
جاتے ہین، فلسفہ کے تمام مسائل پر وہ اسی طرح بحث کرتے ہین الا اس اس بات کی

تفریق نہین کرتے کہ کون سے مسائل مذہب کے مخالف ہین اور کون سے مسائل مذہب کے موافق ہین، امام صاحب سے پہلے مسلمانون مین جو حکما و فلاسفہ گذرے ہین، یعنی یعقوب کندی، فارابی، شیخ بو علی سینا، وہ اگرچہ خود ارسطو و افلاطون کے ہمپایہ تھے، لیکن ان مین سے کسی نے فلسفہ کے مسائل پر چون وچرا نہین کی تھی، متکلمین نے بے شبہہ مذہبی خیال کی بنا پر فلسفہ کے چند مسائل سے اختلاف کیا تھا لیکن ان لوگون کو صرف ان مسائل سے اختلاف تھا جو اسلام کے مخالف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل لیے جائین، اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید بھی ہوتی جائے، امام صاحب سے پہلے امام غزالی نے فلسفہ کے چند مسائل پر تنقید کی تھی، پھر شیخ الاشراق اور ابو البرکات بغدادی نے فلسفۂ ارسطو کے مسائل پر اعتراضات کیے تھے لیکن ان بزرگون کی کوششین محدود تھین، امام رازی پہلے شخص ہین جس نے اس طرز مین وسعت پیدا کی اور فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خواہ وہ مذہب کے موافق ہون یا مخالف عام طور پر اعتراض کیا، اور اس کے بعد ایک عام شاہراہ قائم ہو گئی، اور متاخرین نے اسی طرز پر فلسفیانہ کتابین لکھین،

امام صاحب کے سامنے فلسفہ کا جو ذخیرہ تھا، وہ مختلف خیالات و نظریات کا مجموعہ تھا، اس مجموعہ مین کچھ مسائل تو وہ تھے جن کو خود یونانیون نے ایجاد کیا تھا، اور متکلمین کو صرف انہی مسائل سے بحث تھی، لیکن حکماے اسلام نے اسلامی عقائد کو پیش نظر رکھکر اس مین اور بھی بہت سے مسائل کا اضافہ کر دیا تھا، مثلاً نبوت، معجزہ، کرامت، وحی، الہام، اور رویا وغیرہ کے متعلق فلسفہ کی کتابون مین جو بحثین ہین وہ حکماے اسلام کی ایجاد ہین، فلاسفۂ یونان نے ان مسائل پر کچھ نہین لکھا ہے،

حکمائے اسلام میں اس قسم کے مسائل پر سب سے جامع اور اچھوتی بحث شیخ بوعلی سینا نے کی تھی، چنانچہ شیخ نے اشارات کے نمط تاسع میں مقامات عارفین پر جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق خود امام صاحب لکھتے ہیں کہ "اس کتاب کا یہ باب سب سے زیادہ اہم ہے کیونکہ شیخ نے صوفیہ کے علوم کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد کسی نے ان کو اس انداز سے مرتب نہیں کیا"[1] لیکن باوجود اس اعتراف کے امام صاحب کے نزدیک فلسفیانہ کتابوں میں ان مسائل کو فلسفیانہ اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے لیکن علمائے اسلام نے ان کو ان اصول کے مطابق ثابت نہیں کیا ہے، مثلاً شیخ نے اشارات میں نبی کی ضرورت پر جو دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ امام صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ "جب تک چند اشخاص ایک جگہ قیام کر کے زندگی نہ بسر کریں ان کی معیشت مکمل نہیں ہو سکتی، لیکن ان اشخاص کا اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا، اور شریعت کا وجود شارع کے بغیر نہیں ہو سکتا، پھر اس شارع کے پاس ایسے معجزات ہونے چاہئیں جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، اور اس شریعت کو مختلف قسم کی عبادات پر مشتمل ہونا چاہیے، غرض نبی کی ضرورت پانچ مقدمات سے ثابت ہوتی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ انسان اپنی معیشت کی اصلاح اجتماع کے بغیر نہیں کر سکتا کیونکہ انسان کی غذا، لباس اور مکان سب مصنوعی چیزیں ہیں، قدرتی نہیں ہیں، لیکن ایک شخص ان تمام چیزوں کو نہیں بنا سکتا، بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کی

[1] شرح اشارات ج ۲ ص ۱۰۰

ضرورت ہے، جن مین بعض لوگ کاشتکاری کرین اور بعض لوگ کاشتکاری کے آلات بنائین، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے۔

(۲) دوسرا یہ کہ یہ اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہین ہو سکتا، کیونکہ ہر شخص تمام فوائد کو خود حاصل کرنا چاہے گا، اسلیے اگر ایک ہی شخص کو تمام جسمانی فوائد حاصل ہوجائین تو دوسرا شخص ان سے محروم رہے گا، اور اس سے اس کے دل مین عداوت پیدا ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ اجتماع انسانی جھگڑون کے پیدا ہونے کا سبب ہے ایسی حالت مین اگر کوئی شریعت نہ ہوگی تو نہایت فتنہ وفساد پیدا ہو جائے گا۔

(۳) تیسرا یہ کہ ایک شارع کا وجود ضروری ہے، کیونکہ اگر ایک ایسے شخص کا وجود نہ ہو جو شریعت کو بیان کرے تو اس شریعت ہی کا وجود نہ ہوگا،

(۴) چوتھے یہ کہ اس شارع مین ایسی مخصوص باتین ہونی ضروری ہین جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، ورنہ اس کے قول کو دوسرے کے قول پر کوئی ترجیح نہ ہوگی، اور چونکہ اس بات کا علم کہ یہ معجزے اس بات پر دلالت کرتے ہین کہ خدا اس کی تصدیق کرتا ہے اس وقت تک نہین ہوسکتا جب تک یہ علم نہ ہو کہ ایک خدا موجود ہے، جو عذاب وثواب دیتا ہے، اسلیے ان چیزون کے علم کا حاصل کرنا بھی ضروری ہے، کیونکہ مصالحِ عالم کے انضباط مین شارع کا بہترین اصول ثواب کی ترغیب دینا اور عذاب سے ڈرانا ہے، اس لیے عذاب وثواب دینے والے خدا کا علم ضروری ہے،

(۵) پانچوین یہ کہ اس شریعت کو عبادات پر مشتمل ہونا ضروری ہے، کیونکہ مصلحتِ عالم کے لیے چونکہ خدا کا علم ضروری ہے اس لیے ایک ایسی چیز ہونی چاہیے جو لوگون کو

اس معبود کو یاد دلاتی رہے، اور یہ چیز صرف عبادات بدنیہ ہے، اس کے ساتھ حکمت کا اقتضا یہ ہے کہ یہ عبادات واجب ہون اور ان کے بار بار کرنے سے یہ یاددہانی قائم رہے، مثلاً جب نماز رات دن مین پانچ بار فرض ہوگی تو وہ نماز پڑھنے والے کو لازمی طور پر پانچ بار معبود کو یاد دلائے گی، اور یہ تکرار اس یاددہانی کے استحکام کا سبب ہو جائے گی، اور اس طریقہ سے یہ عادلانہ شریعت جو حیات انسانی کے بقا کا سبب ہے، ہمیشہ قائم رہے گی، یہ تو عبادات کا دنیوی فائدہ ہے، اور آخرت مین اس کا فائدہ بہت بڑا ثواب ہے"

امام صاحب کو شرعی حیثیت سے ان باتون پر کوئی اعتراض نہین ہے، البتہ ان کے نزدیک فلسفہ کی کتابون مین جو باتین فلسفیانہ طریقے پر ثابت کی جائین ان کو فلاسفہ کے اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے، اور نبوت کے اثبات کا یہ طریقہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق نہین ہے، کیونکہ پیغمبر کی ضرورت کے تو یہ معنی نہین ہوسکتے کہ وہ واجب لذاتہ ہے، البتہ اگر معتزلہ کے خیال کے مطابق اس کے یہ معنی ہین کہ خدا پر اس کا پیدا کرنا واجب ہے، تو یہ فلسفیون کا قول نہین ہے، اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ پیغمبر کا وجود چونکہ نظام عالم کا سبب ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تمام کمالات اور تمام بھلائیون کی علت ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس پیغمبر کی بھی علت ہو، تو یہ بھی صحیح نہین، کیونکہ یہ ضروری نہین ہے کہ جو چیز اس عالم کے لیے مفید ہو اس کا اس عالم مین موجود ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر اہل دنیا کو تمام فضائل کا مجموعہ بنا کر پیدا کیا جاتا تو یہ بات ان کی موجودہ حالت سے بہتر اور مفید ہوتی، حالانکہ اہل دنیا کو اس طریقہ سے پیدا نہین کیا گیا، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ پیغمبر کا وجود اگرچہ اسکے

(رازی)

عدم سے زیادہ مفید ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا وجود ضروری نہین ہے، اور
اس کے کوئی اور معنی ہین تو اس کو بیان کرنا چاہیے، تاکہ ہم اس کی صحت و
فساد پر بحث کرین۔

یہ بات بھی کہ "پیغمبر کے لیے ایسے معجزات کی ضرورت ہے جن سے یہ ثابت
ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے" فلسفیون کے اصول کے مطابق
نہین ہے، کیونکہ شیخ نے خود نمط عاشر مین بیان کیا ہے کہ پیغمبر کو معجزات پر اس لیے
قدرت حاصل ہوتی ہے کہ اس کے نفس مین ایسی قوت موجود ہوتی ہے جو ان معجزات
پر اس کو قادر کر دیتی ہے، لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ قوت ایک جادوگر کی روح
مین بھی ہوتی ہے، اس لیے سچے پیغمبر اور ایک جادوگر مین صرف یہ فرق ہے کہ پیغمبر
نیکیون کی اور جادوگر برائیون کی دعوت دیتا ہے، اور نیکی اور بدی کا فرق محض عقل
سے معلوم ہو سکتا ہے، اور جب یہ حالت ہے تو پیغمبر اور غیر پیغمبر مین عقل بذات خود
فرق کر سکتی ہے، اس کیلیے معجزات کی ضرورت نہین، اس کے علاوہ معجزات پیغمبر کی
صداقت پر اس لیے دلالت کرتے ہین کہ وہ خود خداوند تعالی کی تصدیق کے قائم مقام
ہوتے ہین، اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ خداوند تعالی جزئیات کا عالم اور فاعل بالاختیار
ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہین، اس لیے یہ بات ان کے مذہب کے مطابق کیونکر
صحیح ہو سکتی ہے، اسی طرح لوگون کو گناہون سے باز رکھنا فلاسفہ کے قول کے مطابق
صحیح نہین ہے، کیونکہ گناہگار کے عذاب کے متعلق ان کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جن
روحون کا میلان دنیا اور تعلقات دنیا کی طرف بہت زیادہ ہوتا ہے جب وہ اپنے
جسمون سے الگ ہوتی ہین تو ان کی مشتاق ہوتی ہین لیکن وہ ان کو حاصل نہین کر سکتین

اس لیے عذاب مین مبتلا ہو جاتی ہین لیکن اگر ہم یہ فرض کرین کہ ایک انسان نے بہت سے لوگون کو قتل کر دیا اور ان کے مال کو لوٹ لیا پھر اس کو بھول گیا اور اسی حالت مین مرگیا تو اس کی وجہ سے اس پر عذاب نہ ہوگا کیونکہ عذاب شوق کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہم نے یہ فرض کرلیا ہے کہ اس کی روح مین یہ شوق نہین پایا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق صحیح نہین ہے، ان اعتراضات کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ

واعلم ان التسبب فی وقوع	جاننا چاہیے کہ اس قسم کی باتین فلسفیون
امثال ھذہ الکلمات فی السنة	کی زبان پر اسلیے آئین کہ فلسفیون کے مذہب
الفلاسفة انھم کرھوا التصریح	اور اعتقاد کی تصریح کو انھون نے پسند
بملخص مذھبھم ومحصل معتقدھم	نہین کیا اس لیے اس قسم کے الفاظ کو بولکر
فارادوا التشبہ بالمسلمین	مسلمانون سے مشابہت پیدا کرنی چاہی
فی اطلاق ھذہ الالفاظ و	اور محقق پر یہ پوشیدہ نہین کہ ان مین کوئی
المحقق لا یخفی علیہ ان شیئاً	چیز ان کے اصول کے مطابق
منھا لا یستقیم علی اصولھم	صحیح نہین،

ملاحدہ کا ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر خدا موجود ہے اور اس نے دنیا کو علم و حکمت کے ساتھ پیدا کیا ہے، تو اس مین برائیان کیون پائی جاتی ہین، اگر وہ دنیا کو خیر محض کے ساتھ پیدا کرتا تو اس سے اس کی قدرت و حکمت زیادہ نمایان ہوتی، اس بنا پر شیخ نے اشارات مین خیر و شر پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس کا خلاصہ امام صاحب کی تشریح کے مطابق یہ ہے کہ خیر و شر کے لحاظ سے موجودات کی صرف پانچ قسمین ہوسکتی ہین

(۱) وہ موجودات جن مین صرف بھلائی ہی بھلائی پائی جائے،

(۲) وہ موجودات جن مین اگرچہ کچھ برائیان بھی ہون لیکن ان مین بھلائی برائی سے زیادہ ہو،

(۳) وہ موجودات جن مین برائی اور بھلائی دونون برابر برابر پائی جائین،

(۴) وہ موجودات جن مین برائیان بھلائی سے زیادہ پائی جائین،

(۵) وہ موجودات جن مین صرف برائی ہی برائی پائی جائے،

ان مین پہلی قسم کا وجود تو خدا کی حکمت اور رحمت کے بالکل مطابق ہے، دوسری قسم بھی حکمت سے خالی نہین، کیونکہ اگرچہ چند برائیون کی وجہ سے ان کا وجود نہ ہو تو بیشمار بھلائیون سے دستبردار ہونا پڑے گا، مثلاً آگ مین جلانے کی جو خاصیت ہے اس سے ہزارون فائدے حاصل ہوتے ہین، لیکن کبھی کبھی اس سے بعض انسان یا جانور بھی جل جاتے ہین، اس لیے اگر اس برائی کی وجہ سے اس کو پیدا نہ کیا جائے تو یہ تمام فوائد بھی حاصل نہ ہون گے،

دنیا مین جتنی قسمین ہین وہ انہی دونون قسمون مین داخل ہین، ان کے علاوہ تیسری چوتھی اور پانچوین قسم کا وجود نہین ہے، کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا مین اگرچہ آلام واسقام نہایت کثرت سے پائے جاتے ہین، لیکن صحت وسلامت کا وجود ان سے بہت زیادہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ برائیان بالکل عرضی ہین، یعنی جن چیزون مین بھلائیان زیادہ ہین، ان کے لیے یہ تھوڑی سی برائیان بھی لازم ہین، اور اسی لزوم کی وجہ سے برائیان ان سے الگ نہین ہو سکتین، لیکن امام صاحب کے نزدیک حکمائے کے اصول کے مطابق خیر وشر کی بحث ہی نہین پیدا ہو سکتی، کیونکہ حکماء نہ خدا کو

فاعل مختار مانتے ہین اور نہ حسن و قبح عقلی کے قائل ہین، اور یہ بحث انہی دونون اصول سے تعلق رکھتی ہے، کیونکہ جو لوگ خدا کو فاعل مختار مانتے ہین اور ان کے نزدیک خدا کو ہر کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے، ان سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ خدا نے ایسا کیون کیا؟ اور ایسا کیون نہین کیا؟ لیکن جب حکما کے نزدیک خدا موجب بالذات ہے اور اس سے جو افعال صادر ہوتے ہین، ان کا صادر نہ ہونا محال ہے، تو یہ سوال ہی نہین کیا جاسکتا، آفتاب سے روشنی بہرحال نکلے گی خواہ یہ روشنی مضر ہو یا مفید؟ کیونکہ روشنی آفتاب کے لیے لازمی، اور اس سے روشنی کا نہ نکلنا محال ہے، اسی طرح اس سوال کے لیے حسن و قبح عقلی کا قائل ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے، ورنہ جو لوگ حسن و قبح عقلی کے قائل نہین ان کے نزدیک خدا کے کسی فعل مین برائی نہین ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے، وہ بہتر و پسندیدہ ہے، جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے، بہرحال یہ بحث صرف معتزلہ کے اصول کے مطابق صحیح ہوسکتی ہے، جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہین اور اس کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی قائل ہین، لیکن جو لوگ ان دونون اصولون کو نہین مانتے یعنی حکما، و اشاعرہ ان کیلیے یہ ایک غیر ضروری بحث ہے، البتہ حکما، اس مسئلہ پر دو حیثیتون سے بحث کرسکتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ مخلوقاتِ الٰہی ان پانچون قسمون مین سے کس قسم مین داخل ہین، یعنی ان مین صرف بھلائی ہی بھلائی یا برائی ہی برائی پائی جاتی ہے، یا ان مین برائی اور بھلائی دونون مخلوط ہین،

(۲) دوسرے یہ کہ خدا کو ایک کامل ترین نظام کا علم ہونا اس نظام کے وجود کی علت ہے، اس لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ کامل ترین نظام کیا ہے؟

تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی نظام پیدا کیا گیا ہے۔

بہرحال امام صاحب نے فلسفیانہ مسائل کی تردید میں اس کی کوئی تفریق نہیں کی ہے کہ وہ مذہب کے موافق ہیں یا مخالف؟ بلکہ وہ فلسفہ کے تمام مسائل پر فلسفیانہ اصول کے مطابق گفتگو کرتے ہیں، اس لیے وہ اس حیثیت سے تمام متکلمین سے مختلف و ممتاز ہیں، البتہ انھوں نے فلسفیانہ مسائل پر جو اعتراضات کیے ہیں، ان کے پیش نظر رکھنے کے بعد انسان کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ فلسفہ بلکہ علم کلام بھی کوئی تشفی بخش چیز نہیں ہے، اس لیے اس کے دل سے فلسفہ اور علم کلام کی عظمت کا اثر بالکل زائل ہو جاتا ہے، اور وہ ایک ایسے علم کی جستجو میں مصروف ہو جاتا ہے، جو نکتہ چینی اور خردہ گیری سے بالاتر ہو، اور یہ چیز امام صاحب کے نزدیک صرف قرآن مجید ہے، چنانچہ وہ خود اپنے وصیت نامہ میں لکھتے ہیں کہ "میں نے فلسفہ اور علم کلام دونوں کے طرز و روش کی جانچ کی تو ان میں وہ فائدہ نہیں دیکھا جو اس فائدہ کے برابر ہو جس کو میں نے قرآن مجید میں پایا، کیونکہ وہ تمام عظمت و جلال کو صرف خدا کے لیے تسلیم کرواتا ہے اور اعتراضات و مناقضات میں تعمق کرنے سے روکتا ہے"

فلسفیانہ مسائل پر رد و قدح کی ابتدا اگرچہ ابتداہی سے ہو چکی تھی لیکن امام صاحب نے اس کو انجام تک پہنچایا، اس لیے جو لوگ فلسفہ کے حامی تھے، انھوں نے خاص طور پر امام صاحب کی مخالفت کی اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، فلسفہ و حکمت کی دو قسمیں تھیں، ایک حکمت ذوقیہ جس کا موجد افلاطون تھا، اور دوسرے حکمت نظریہ جو ارسطو کی طرف منسوب تھی، مسلمانوں میں اگرچہ عام طور پر حکمت نظریہ یعنی ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت ہوئی ہے، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کو اپنے

اعتراضات کا آماجگاہ بنایا، تاہم شیخ الاشراق کی وجہ سے بعض مسلمان فلسفیون
مین حکمت ذوقیہ کا ذوق بھی پیدا ہو چکا تھا، اس لیے ان لوگون کو فلسفہ کی یہ بے وقتی
گوارا نہین ہوئی، اور انھون نے امام صاحب کے اعتراضات کو اسی ذوق کی ناآشنائی
کا نتیجہ قرار دیا، اور امام صاحب کی اس فلسفیانہ روش کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا،
چنانچہ شہرزوری نے جو غالبًا حکمت ذوقیہ کا ذوق شناس اور شیخ الاشراق کا نہایت
مداح ہے، امام صاحب پر نہایت سخت الفاظ مین نکتہ چینی کی، اور امام صاحب
کے تذکرے مین لکھا کہ "وہ بحث ومناظرہ اور رد وقدح مین درجۂ کمال کو پہنچے ہوئے
تھے، اور ان کے زمانے مین کوئی شخص بحث ونظر مین ان کا ہمسر نہ تھا، وہ نہایت
ذہین اور بڑے صاحب فکر تھے، اکثر علوم مین ان کی تصنیفات ہین، لیکن حکما،
محققین کے زمرے مین ان کا ذکر نہین کیا جا سکتا، اور دقیق النظر لوگون کی صف اول
مین ان کا شمار نہین ہو سکتا، انھون نے حکما پر بکثرت شکوک وشبہات وارد کیے،
اور ان کو حل نہ کر سکے، ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے، ان مین اکثر لوگ ان کی وجہ
سے گمراہ ہوئے، اور ان شبہات سے نہ بچ سکے، اور بعض لوگون نے ان شبہات
مین اضافہ کیا، ان شبہات کے نہ حل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگون نے حکماے
قدیم کے مقاصد نہین سمجھے، انھون نے بحث کی بنیاد مشائین کے قواعد پر رکھی جو حکما
کشف وذوق کے نزدیک خود نہایت بے بنیاد تھے، ورنہ اگر انسان کو ذوق وکشف
کے ذریعہ سے اصول صحیحہ کا علم ہو جائے تو اس کو ان کے حل کا طریقہ تھوڑی سی کوشش
مین معلوم ہو جائے، اس قسم کے شبہات صرف ان عامی اور گندہ آلود نفوس مین
پیدا ہو سکتے ہین جو فیض قدسی اور نزول انوار الٰہی کے لیے تیار نہین ہین، یہی

نور ہے جس سے دل کھل جاتے ہین وراسی نور سے شبہات کا ازالہ ہوتا ہے، اور حقائق و معارف حاصل ہوتے ہین، ورنہ صرف ان کتابون کے مطالعہ سے یقین علمی کا حاصل ہونا محال ہے خدا، اس کے ملائکہ، اور اس کے ملکوت کے لطائف سے دوری کی علامت ان شبہات کا دلون مین جڑ پکڑ جانا ہے، خلاصہ یہ کہ انھون نے (امام رازی نے) حکماے حقانیین کا کوئی بھید نہین پایا، اور علمائے قدیم کا مخفی علم حاصل نہین کیا، بلکہ ان کا عمر بھر یہ کام رہا کہ لوگون کے اقوال کو جمع کرتے تھے، ان سے تفریعات کرتے تھے، ان کی تحریر و تہذیب و توضیح کرتے تھے، کبھی ان مین اختصار پیدا کرتے تھے، کبھی ان کی تفصیل کرتے تھے، کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق مین اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ مین عبارت کے تغیر کے ساتھ ان کو منتقل کرتے رہتے تھے، اور اس کا مقصد محض وہمی جاہ اور خیالی ریاست کا حاصل کرنا تھا، اور حکمت سے کوئی فائدہ اٹھانا نہین تھا، ان کی سب سے عجیب و غریب حالت یہ ہے کہ انھون نے حکمت مین بہت سی کتابین تصنیف کین جس سے ان کو یہ وہم پیدا ہوگیا، کہ وہ ان حکما مین سے ہین جو انتہائی مرتبہ اور انتہائی مقاصد تک پہنچ گئے ہین، حالانکہ وہ ان مین سے کمترین لوگون کے مرتبہ کو بھی نہین پہنچے، پھر وہ ابوالحسن اشعری متکلم کے مذہب کی طرف رجوع کرتے ہین اور یہ بھی نہین جانتے کہ ان کے دونون ہاتھون مین سے کونسا ہاتھ زیادہ لمبا ہے، لیکن اس رد و قدح کے باوجود بھی شہرزوری امام صاحب کے تبحر علمی، ذہانت اور اجتہادی قوت کا اعتراف کرتا ہے، اور لکھتا ہے کہ

اگرچہ وہ (امام رازی) حکمت کے حاصل کرنے مین کامیاب نہین ہوئے، تاہم ان مین حکمت کی بڑی استعداد موجود تھی، اور حکما کے کلام سے فوائد اور لطائف کے

نکالنے کی ان کے نفس مین بہت زیادہ قوت تھی لیکن ان کا عیب یہ ہے کہ وہ تجرد وسلوک سے بالکل ناآشنا تھے، اس لیے وہ فراغت قلب نہ حاصل کرسکے اور یہ چیز صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے، اس لیے وہ حکما کے مقامات تک ترقی نہ کرسکے، اور ان کے رموز واسرار سے واقف نہ ہوسکے، ان کے بعض شبہات صحیح بھی ہین لیکن اخیر مین وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے عاجز ہوگئے، کیونکہ ان کے پاس وہ اصل نہ تھی، جس پر وہ اپنی بحث کی بنیاد رکھتے،

اس مین شبہہ نہین کہ امام صاحب نے حکمت ذوقیہ کی تحصیل نہین کی اور اس کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی زحمت کبھی نہین اٹھائی، اس وقت مسلمانون مین عام طور پر فلسفہ مشائیہ کا رواج تھا، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کی تعلیم پائی تھی، اور اسی فلسفہ کے مسائل کو انھون نے رد و قدح کے لیے سامنے رکھا تھا، اور اس فلسفہ کی نسبت خود شہرزوری کو تسلیم ہے کہ اس کی بنیاد مضبوط نہین ہے، لیکن بدقسمتی سے مسلمانون کا ایک بہت بڑا گروہ اسی فلسفہ کا گرویدہ تھا، اس لیے امام صاحب نے اسی بے بنیاد فلسفہ کی بنیاد کو اور بھی کھوکھلا کیا، اس لیے فلسفہ کی تردید سے ان کا جو مقصد تھا حاصل ہوگیا،

حکمت بحثیہ یعنی فلسفہ مشائیہ کے حامیون نے بھی امام صاحب کی فلسفیانہ تصنیفات کی تردید مین کتابین لکھین اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، چنانچہ سب سے پہلے سیف الدین آمدی نے امام صاحب کی شرح اشارات کی تردید مین ایک کتاب لکھی[1]، اس کے بعد محقق طوسی نے بذات خود اشارات کی شرح لکھی اور اس مین امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، پھر قطب الدین رازی نے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی، جسمین امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا، اور سیف الدین

[1] اخبار الحکما قفطی ص ۱۶۱

محمد بن اسعد یمانی نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب لکھی غرض امام صاحب کے زمانے سے فلسفیانہ ہنگامہ آرائی کا ایک نیا
دور شروع ہوا، اور فلسفیانہ مسائل کے ساتھ لوگون کو جو عام دلچسپی پیدا ہوئی وہ اسی زمانے سے
ہوئی، اور فلسفیانہ مسائل کے بحث و تنقید کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ سکا، اس بنا پر فلسفہ کا جو وقت
آج تک موجود ہے وہ درحقیقت امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، امام غزالی کے
زمانے تک فقہا و محدثین فلسفہ و منطق سے بالکل ناآشنا تھے، امام غزالی نے اس بیگانگی
کو دور کیا، اور امام رازی نے اپنے زور تحریر اور دلائل کی قوت سے اس کو فقہا و محدثین
کا دلچسپ ترین مشغلہ بنا دیا یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے لوگون نے قدما
کی کتابین چھوڑ دین اور امام صاحب کی تصنیفات کے مطالعہ مین مشغول ہو گئے،

امام صاحب نے فلسفہ پر جو اعتراضات کیے ہین محقق طوسی نے ان کے جوابات
دیے ہین اور قطب الدین رازی نے ان کے درمیان جو محاکمہ کیا ہے، اس موقع پر مناسب
تو یہ تھا کہ ان سب کو نقل کر کے ان کے درمیان موازنہ کیا جاتا لیکن یہ اعتراضات و جوابات
نہایت دقیق اور غیر دلچسپ ہین، اور ان کے موازنہ کے لیے نہایت دقیق اور طویل الذیل
بحث کی ضرورت ہوگی جس سے اس کتاب کے ناظرین کو کوئی دلچسپی نہ ہوگی، اس لیے ہم
ان کو نظر انداز کرتے ہین، البتہ ایک آسان مسئلہ کے متعلق امام صاحب اور محقق طوسی
دونون کی شرحون کی عبارت کا خلاصہ درج کرتے ہین جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ
امام صاحب فلسفیانہ مسائل کی تشریح کس جامعیت اور وضاحت کے ساتھ کرتے ہین،
شیخ نے قوت قدسیہ کے اثبات پر اشارات مین جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح امام صاحب
ان الفاظ مین کرتے ہین،

"شیخ جب فکر و حدس کے درمیان فرق بیان کر چکا اور اس سے پہلے یہ بیان

کرچکا تھا، کہ انتقال حدس نہایت دورس اور عمدہ ہوتا ہے، اور جس روح میں یہ ہوتا ہے، اسی کا نام قوت قدسیہ ہے، تو اب اسی قوت قدسیہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے، کیونکہ تقسیم عقلی کے روسے جس چیز کا فرض کرنا صحیح ہو اس کا وجود ضروری نہیں ہے، اس لیے اس پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے، اور اس پر جو دلیل لائی جاتی ہے، وہ کبھی انی ہوتی ہے اور کبھی لمی اور شیخ نے اس فصل میں دلیل انی کو بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ قوت قدسیہ حدس کی ایک قسم ہے، اس لیے حدس کا ثابت کرنا ضروری ہے، لیکن تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حدس کا علم بدیہی ہے، کیونکہ ہر وہ شخص جس میں تھوڑی سی ذہانت بھی پائی جاتی ہے جب اپنی روح کا تجربہ کرتا ہے تو اس کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس کو بعض اوقات ایسی چیزوں کا علم ہو جاتا ہے، جن کے حاصل کرنے کی وہ کوئی کوشش نہیں کرتا، لیکن حدس قوی یعنی قوت قدسیہ کے اسباب تو ہم کو یہ معلوم ہے کہ فکر کے لحاظ سے انسانوں کے مختلف درجے ہیں، بعض ایسے غبی انسان ہوتے ہیں جن کو فکر سے کسی نامعلوم چیز کا علم سرے سے حاصل ہی نہیں ہوتا، بعض میں تھوڑی سی ذہانت ہوتی ہے، بعض میں اس سے زیادہ قوت پائی جاتی ہے، اور وہ حدس کے قابل ہوتا ہے، اس لیے جس طرح نقصان کی انتہا ایسے شخص کی طرف ہوتی ہے جس میں حدس سرے سے ہوتا ہی نہیں، اسی طرح زیادتی کے جانب ایسے شخص کی طرف انتہا ہونی چاہیے، جو اکثر حالات میں تعلم اور فکر سے بے نیاز ہو،

جاننا چاہیے کہ یہ دلیل دو طریقوں سے بیان کی جاسکتی ہے، ایک تو یہ کہ حدس میں کمی اور بیشی کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس لیے جس طرح کمی کی انتہا ایسے شخص کی طرف سے ہو سکتی ہے، جس میں حدس موجود ہی نہیں ہو اسی طرح زیادتی کی انتہا ایسے شخص کی طرف ہونی چاہیے، جس میں غیر معمولی حدس پایا جائے، اور دوسرے یہ کہ حدس کو

فکر کے ساتھ نسبت ہے، اس لیے جس طرح یہ ضروری ہے کہ فکر کا جو طرف ناقص ہے اسکے مقابلے مین ایک طرف کامل بھی ہونا چاہیے، اسی طرح حدس مین بھی جس کا ایک پہلو ناقص ہے اس کے مقابلے مین ایک پہلو کامل بھی ہونا چاہیے، لیکن یہ دلیل دونون طریقون سے کمزور ہے، کیونکہ یہ محض ایک تمثیل ہے،

قوت قدسیہ کے اثبات کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ تصدیقات نظریہ کی انتہا تصدیقات بدیہیہ پر ہوتی ہے، اور تصدیقات بدیہیہ اپنے اجزاء کے تصورات پر موقوف ہین مثلاً اس بدیہی قضیہ کا علم کہ کل جزسے بڑا ہوتا ہے جزء کل اور ے کے تصور پر موقوف ہے، اور اسمین کوئی شبہہ نہین کہ نفوسِ انسانی ان تصورات کے قابل ہین، پھر تصدیقات بدیہیہ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہین ہین، تو ان مفرد تصورات کو بھی بطریق اولیٰ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہین ہونا چاہیے، پھر تصدیقات بدیہیہ کی حقیقت جب یہ قرار پائی کہ ان کے اجزاء کا تصور ان کی تصدیق کے یقین کے لیے کافی ہو تو نفس انسانی بذاتِ خود ان بدیہی قضایا کا علم حاصل کر سکتا ہے، اور ان کا اجتماع ممکن ہے، اور ان کی یہ حالت ہے کہ جب وہ مجتمع ہو جائین گے تو ان کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جائے گا، تو جب تنہا نفس کا ان تمام قضایا سے جن کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جاتا ہے، متصف ہونا ممکن ہے، تو اس علم نظری سے بھی کسی معلم کی تعلیم کے بغیر اس کا متصف ہونا ممکن ہوگا، پھر جب علوم نظریہ کو باہم ترکیب دیا جائے گا تو اس کو دوسرے نظری علوم لازم ہون گے، اس لیے ہمارے اس بیان کا اقتضا یہ ہے کہ تمام نفوس انسانی کو تمام علوم نظریہ بغیر کسی کوشش کے فوراً حاصل ہو جائین، اور حدس کے یہی معنی ہین، لیکن نفس کا تدبیر بدن مین مشغول رہنا اس مین رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور یہ خیال بھی سدراہ ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حدس قوی فطرتِ اصلیہ کا اقتضا ہے

اور فکر کی ضرورت محض عوارض کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "ہر بچہ اسلام کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے"،

شیخ کی اسی عبارت کی شرح محقق طوسی نے ان الفاظ میں کی ہے،

"شیخ قوت قدسیہ کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ مطلوب تک پہنچانے میں کیف وکم کے لحاظ سے حدس اور فکر کے مختلف درجے ہیں، کیف کے لحاظ سے تو اسلیے کہ مطلوب تک یہ کبھی تیزی سے پہنچاتے ہیں اور کبھی دیری سے، اور کم کے لحاظ سے اسلیے کہ کبھی مطلوب کی مقدار زیادہ ہوتی ہے اور کبھی کم، قسم کیف کا یہ اختلاف فکر میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت پائی جاتی ہے اور کم کا اختلاف حدس میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت نہیں پائی جاتی اور حدس نفس کی قوت سے پیدا ہوتا ہے، ان مختلف درجوں میں نقصان وکمال کی دو حدیں ہیں، نقصان کی حد تو یہ ہے کہ ایک شخص کی تمام فکریں مطالب کے حاصل کرنے سے قاصر رہیں، اور کمال کی حد یہ ہے کہ ایک ہی شخص کو وہ تمام علوم دفعۃً حاصل ہو جائیں جو انکی نوع کو مقدار کے لحاظ سے حاصل ہو سکتے ہیں، یا اسی کے قریب کیف کے لحاظ سے ایسے طریقہ پر کہ حدود وسطی پر مشتمل ہو، تقلیدی نہ ہو، اور چونکہ نقصان کا پہلو عام طور پر نظر آتا ہے اس لیے کمال کا پہلو بھی ممکن الوجود ہوگا"،

ان دونوں عبارتوں کے موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب پہلے تو خود دلیل کی تحلیل نہایت وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں، پھر اس کی کمزوریوں کو دکھاتے ہیں، اس کے بعد اگر ممکن ہوتا ہے، تو خود اس مسئلہ پر مستقل دلیل قائم کرتے ہیں لیکن محقق طوسی کی عبارت ان باتوں سے بالکل خالی ہے،

علمِ کلام

علم کلام کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہین، ان کے جاننے کے لیے سب سے پہلے علم کلام کی تاریخ کا جاننا ضروری ہے،

علم کلام کی دو مختلف شاخین ہین عقلی اور نقلی، ان مین پہلی شاخ فلسفہ اور دوسری مذاہب کے مقابلہ مین ایجاد ہوئی تھی، پہلی شاخ کے موجد معتزلہ یعنی ابو الہذیل علاف، نظام، جاحظ اور ابومسلم اصفہانی وغیرہ تھے، اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا، اس لیے محدثین وائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اسی علم کلام کے ساتھ تھا، مفتاح السعادہ مین لکھا ہے کہ علم کلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری مین معتزلہ اور قدریہ نے کی، اور اہل سنت والجماعۃ کے علم کلام کی بنیاد تیسری صدی ہجری مین پڑی کیونکہ اعتزال کی ابتدا واصل بن عطا نے کی جو سنہ ۸۰ھ مین پیدا ہوا، اور ۱۳۱ھ مین وفات پائی، اور اہلسنت والجماعۃ کے علم کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی، جو تیسری صدی مین تھے، اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے، اس بنا پر علم کلام دو صدیون تک مستقل طور پر معتزلہ کے ہاتھ مین رہا، اور امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے علم کلام کی جو مخالفت کی وہ اسی علم کلام کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ امام ابوالحسن اشعری کے علم کلام کی اشاعت سے پہلے یہ تمام ائمہ وفات پا چکے تھے، اس لیے قدرتی طور پر وہ لوگ اس

علم کلام کی مخالفت کر ہی نہین سکتے تھے، اِن کا زمانہ وہی تھا جس مین معتزلہ کا علم کلام
عام طور پر شائع و ذائع تھا، اور اسی علم کلام کی انھون نے مخالفت کی تھی،

نقلی علم کلام خود اسلامی فرقون یعنی معتزلہ، قدریہ، جبریہ وغیرہ کے مقابلہ مین ایجاد
ہوا تھا، اور اس کے موجد امام ابو الحسن اشعری تھے، جو ۲۷۰ھ مین پیدا ہوئے، اور
۳۳۰ھ مین وفات پائی، ابتدا مین یہ طریقہ بالکل نقلی تھا، سب سے پہلے قاضی ابوبکر باقلانی
نے اس مین چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا، مثلاً یہ کہ جوہر فرد ثابت ہے، خلا کا وجود ہے،
عرض، عرض کے ساتھ قائم نہین رہ سکتا، عرض دو زمانون تک باقی نہین رہ سکتا، اسی
قسم کے اور بھی متعدد مسائل تھے، جن کو انھون نے اس غرض سے لے لیا تھا کہ اسلامی
عقائد کے دلائل ان پر موقوف تھے، البتہ دلائل کی وہ صورتین جن سے قیاس کی ترکیب
ہوتی ابتک پیدا نہین ہوئی تھین، اور اگر پیدا بھی ہوئی تھین تو متکلمین کو ان کے اختیار
کرنے سے احتراز تھا کیونکہ انکا تعلق صرف فلسفہ سے تھا، جو عقائد شرعیہ کے بالکل مخالف
تھا، اس طرح علم کلام کا ایک نیا طریقہ پیدا ہوا جو نہ بالکل عقلی تھا نہ بالکل نقلی، قاضی ابوبکر
باقلانی کے بعد امام الحرمین نے اسی طریقے کے مطابق ایک کتاب شامل کے نام سے لکھی تھی
پھر اسی کو مختصر کیا، اور اس کا نام ارشاد رکھا، اور یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ امام رازی
کے زمانے تک اگرچہ علم کلام کا یہ طریقہ بہت کچھ بدل گیا تھا تاہم یہ کتاب نصاب درس
مین داخل رہی اور امام رازی نے اس کو ازبر حفظ کیا تھا، [۲]

امام الحرمین کے زمانے تک فلسفہ کی تمام شاخین جن مین منطق بھی شامل تھی، ایک
ہی نگاہ سے دیکھی جاتی تھین، لیکن جب علم منطق کی تعلیم و تعلم کا رواج ہوا تو متکلمین کو

[۱] مفتاح السعادۃ ج ۲ ص ۱۳۰ [۲] ابن خلکان ج اول ص ۵۵۴

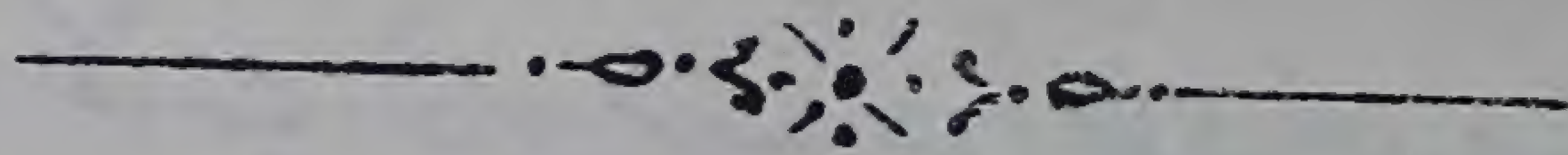
معلوم ہوا کہ منطق دوسرے فلسفیانہ علوم سے بالکل مختلف اور محض دلائل کی صحت وفساد کے معلوم کرنے کا ایک معیار اور ذریعہ ہے، اس کے بعد انھون نے قدمار کے علم کلام کے قواعد ومقدمات کو دیکھا تو اب جو دلائل قائم ہوئے ان کی بنا پر اکثر قدیم علم کلام کے قواعد کی مخالفت کی اور زیادہ تر یہ دلائل طبعیات اور الٰہیات مین فلاسفہ کے مباحث سے ماخوذ تھے۔ اس طرح علم کلام کا یہ طریقہ قدمار کے علم کلام کے طریقہ سے مختلف ہوگیا، اور یہی طریقہ ہے جس کو متاخرین کا طریقہ کہتے ہین، اور اس مین ان لوگون نے فلاسفہ کے ان مسائل اور علوم کی تردید کو بھی شامل کرلیا، جو عقائد اسلام کے مخالف تھے، اس طرح انھون نے فلاسفہ کو بھی ان فریقون مین شامل کرلیا، جو عقائد مین ان کے حریف تھے، کیونکہ فرقہ مبتدعہ کے مذاہب اور فلاسفہ کے مذاہب مین بہت زیادہ مناسبت تھی، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طریقہ کے مطابق علم کلام مین کتابین لکھین، اس کے بعد امام رازی نے ان کی تقلید کی،

تاہم امام غزالی اور امام رازی کے زمانے تک علم کلام اور فلسفہ کے موضوع ومسائل مین باہم اسقدر اختلاط نہین ہوا تھا، کہ دونون علم مین کوئی فرق باقی نہ رہے لیکن متاخرین نے اس مین اس قدر غلو کیا کہ فلسفہ اور علم کلام مخلوط ہوکر گویا ایک ہی علم ہوگئے، [۱]

امام رازی نے علم کلام مین جو کتابین لکھی ہین وہ اسی مخلوط طریقہ کے مطابق لکھی ہین، لیکن درحقیقت ان کا علم کلام صرف انہی کتابون تک محدود نہین ہے، کیونکہ انھون نے اگرچہ عام طور پر معتزلہ، اور حکما، کو اپنا حریف قرار دیا ہے، تاہم معتزلہ اور حکمائے اسلام

---

[۱] ابن خلدون نے مقدمہ مین علم کلام پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے، یہ معلومات اسی سے ماخوذ ہین،

کے بہت سے خیالات ایسے بھی ہین جن سے اسلامی عقائد کو اصول عقلی کے مطابق نہایت آسانی کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے، اور ملاحدہ کے بہت سے شبہات ان سے زائل ہو سکتے ہین، امام صاحب نے علم کلام کی عام کتابون مین اگرچہ ان خیالات سے فائدہ نہین اٹھایا، تاہم تفسیر کبیر مین مناسب موقعون پر جا بجا ان کا ذکر کرتے ہین، اور اگر ان سب کو جمع کیا جائے تو عقلی علم کلام کا ایک معتدبہ ذخیرہ فراہم ہو سکتا ہے، اس بنا پر امام صاحب کی عام کتب کلامیہ اور تفسیر کبیر سے اخذ کر کے ہم ان کے علم کلام کے مہمات مسائل کو بیان کرتے ہین،

اثبات باری

حکما خداوند تعالیٰ کے وجود کو امکان سے ثابت کرتے ہین، اور امکان کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کے وجود کے ثابت کرنے کا طریقہ یہ ہے، کہ دنیا مین موجودات کا وجود یقینی طور پر پایا جاتا ہے، اب اگر ان موجودات مین کوئی موجود ایسا ہے جس کے لیے عدم لذاتہ محال ہے، تو اسی کا نام خدا ہے، اور اگر کوئی موجود ایسا نہین ہے تو اس کے معنی یہ ہین کہ تمام موجوداتِ عالم پر عدم طاری ہو سکتا ہے، لیکن عدم کی طرح ان کو وجود بھی لاحق ہو سکتا ہے، ورنہ وہ سرے سے موجود ہی نہین ہوتے، اس لیے جب ان مین وجود اور عدم دونون کی قابلیت موجود ہے تو انکے وجود کو انکے عدم پر ترجیح کسی موثر مرجح کے ذریعہ سے ہوگی اسلیئے تمام ممکنات کے لیے ایک ایسے موثر کا ہونا ضروری ہے جو بذات خود ممکن نہ ہو، ورنہ اگر وہ ممکن ہوگا تو اس کیلیے بھی ایک موثر ہوگا لیکن چونکہ وہ ممکن نہین ہے، اسلیے وہ واجب الوجود ہوگا،

لیکن اس دلیل کی صحت چار مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) ممکن کسی سبب کا محتاج ہوتا ہے،

(۲) اس سبب کو امر وجودی ہونا چاہیے،

(۳) دور محال ہے، یعنی یہ نہین ہوسکتا کہ ایک چیز ایک چیز کی علت بھی ہو اور پھر اسی کی معلوم بھی ہو،

(۴) تسلسل محال ہے یعنی یہ ممکن نہین ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ غیر منقطع و

دغیر متناہی ہو،

جن کو امام صاحب نے اپنے موقع پر دلیل سے ثابت کر دیا ہے، لیکن بعض لوگون کے نزدیک اس دلیل کے اثبات کے لیے دور و تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت نہین ہے، کیونکہ اگر موجوداتِ عالم مین کوئی چیز واجب الوجود ہے تو مدعا ثابت ہے، اور اگر نہین ہے تو تمام موجودات ممکن الوجود ہون گے، اور ممکن الوجود کے وجود کا سبب ممکن الوجود چیز نہین ہو سکتی، کیونکہ

(۱) اگر ممکن کسی دوسری چیز کے وجود کی علت ہو، تو علت ہونے مین اس کی ذات کو دخل ہوگا، کیونکہ علت کے وجود کا لحاظ اس کی ایجاد مین ضروری ہے، لیکن ممکن کی ذات فی نفسہٖ ممکن الوجود ہے، اس لیے اگر ممکن کسی چیز کے وجود کی علت ہو تو اس کا امکان اسکی علیت کا جزو ہوگا، لیکن امکان علیت کا جزو نہین ہو سکتا، کیونکہ جو چیز ممکن ہے، واجب نہین ہو سکتی اور علت ہونے کے لیے ایک چیز کا واجب ہونا ضروری ہے، اس لیے ایک ہی چیز ایک ہی حیثیت سے واجب اور ممکن نہین ہو سکتی،

(۲) دوسرے یہ کہ ممکن کے وجود کا استناد اگر کسی سبب کی طرف ہوگا، تو یہ استناد یا تو امکان کی وجہ سے ہوگا یا عدم امکان کی وجہ سے عدم امکان کی وجہ سے تو نہین ہو سکتا کیونکہ جس چیز مین امکان نہین پایا جائے گا وہ یا تو واجب ہوگی یا ممتنع اور واجب اور ممتنع کسی دوسری چیز کے محتاج نہین ہو سکتے، اس لیے ممکن کے وجود کا استناد ایک علت معینہ کی طرف امکان کی وجہ سے ہوگا، اس بناپر امکان اس علت معینہ کی طرف احتیاج کی علت ہوگا، اس لیے اگر ممکن ممکن کی علت ہو تو خود وہ ممکن جس کو علت تسلیم کیا گیا ہے اپنی آپ علت ہوگا، اور یہ محال ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ممکنات کے وجود کا استناد صرف واجب الوجود

کی طرف ہو سکتا ہے،

اس استدلال کی صحت کے لیے سب سے مقدم تر یہ ہے کہ عالم کو ممکن الوجود ثابت کیا جائے اور حکما نے عالم کے ممکن الوجود ہونے پر متعدد دلیلیں قائم کی ہیں،

(۱) تمام اجسام ہیولی اور صورت سے مرکب ہیں، اور جو چیز مرکب ہے وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہیولی اور صورت باہم ایک دوسرے کے محتاج ہیں، اور واجب الوجود محتاج نہیں ہو سکتا،

(۲) عالم کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے، اور جس چیز کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے، وہ ممکن ہوتی ہے،

(۳) عالم میں کثرت پائی جاتی ہے، اور جس چیز میں کثرت پائی جاتی ہے وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی، لیکن اس دلیل کے تمام مقدمات قابل بحث و تمحیص ہیں، اور امام صاحب نے اپنے اپنے موقع پر ان پر بحثیں کی ہیں، سب سے مقدم بحث یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہے یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہے، اس وجود اور عدم کے لیے کسی علت کی ضرورت ہے بھی یا نہیں؟ حکما، اس کے عدم اور وجود کی ترجیح کے لیے ایک علت مرجحہ کی ضرورت سمجھتے ہیں، اور ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی چیز ہے، لیکن بہت سے دلائل سے ثابت ہوتا ہے، کہ ترجیح کے لیے کسی مرجح کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً خداوند تعالیٰ نے عالم کو ایک خاص وقت میں پیدا کیا، حالانکہ اس وقت کو دوسرے اوقات پر کوئی ترجیح نہیں تھی، ایک شخص شیر کے حملے سے بچنے کے لیے بھاگنا چاہتا ہے، اور اس کے سامنے دو راستے ہیں، اور وہ جس راستے سے بھاگے شیر کے حملے سے محفوظ رہ سکتا ہے، لیکن وہ ان دو راستوں میں سے جو ہر حیثیت سے یکساں ہیں، ایک راستے کو بغیر کسی مرجح کے اختیار کر لیتا ہے، غرض اس دلیل کے تمام مقدمات

پرکسی حیثیت سے رد و قدح کی جاسکتی ہے حکماء کا یہ استدلال امکان ذات پر مبنی ہے، یعنی عالم فی نفسہٖ ممکن ہے، لیکن امام صاحب نے اربعین مین امکان صفات سے خداوند تعالیٰ کے وجود پر اس طرح استدلال کیا ہے، کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے اور اس صورت مین ایک جسم جس وصف کے ساتھ متصف ہوگا، دوسرا جسم بھی اسی وصف کے ساتھ متصف ہوسکے گا، لیکن تمام اجسام کے اوصاف مختلف ہین، اس بنا پر ہر جسم اپنے مخصوص اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لیے ایک مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا، اور اسی مخصص اور مرجح کا نام خدا ہے،

یہ دلیل اگرچہ بذاتِ خود نہایت مختصر ہے، لیکن درحقیقت وہ تین مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اور امام صاحب کے نزدیک اس کی سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ جسم کی مختلف قسمین ہین فلکی عنصری، کثیف اور لطیف وغیرہ، اور مورد قسمت یعنی جسمانیت ان سب مین مشترک طور پر پائی جاتی ہے، اور ان مین باہم جو امتیاز ہے، وہ صرف ان کے مختلف اوصاف سے پیدا ہوا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اجسام کی حقیقت ایک ہے،

(۲) چونکہ ان اجسام کی حقیقت ایک ہے، اس لیے جو چیز ایک جسم کے لیے جائز ہوگی وہ دوسرے جسم کے لیے بھی جائز ہوگی، کیونکہ کسی وصف کی قابلیت اگر جسم کی ماہیت کے لوازم مین سے ہے، تو جہان یہ ماہیت پائی جائے گی یہ قابلیت بھی پائی جائے گی، اور چونکہ تمام اجسام کی ماہیت ایک ہے، اس لیے ایک جسم جس صفت کے ساتھ متصف ہے، دوسرا جسم بھی اس وصف کے ساتھ متصف ہوسکے گا، لیکن اگر

یہ قابلیت اس ماہیت کے لوازم مین سے نہین ہے، تو اس کے عوارض مین سے ہوگی اب اس قابلیت کی قابلیت کے متعلق بحث ہوگی، اگر وہ بھی ماہیت کے عوارض مین سے ہوگی تو اس کے متعلق بھی یہی سوال پیدا ہوگا، اب اگر یہ سلسلہ برابر اسیطرح چلا جائے گا تو تسلسل لازم آجائے گا، اور اگر اس کی انتہا ایسی قابلیت پر ہوگی جو اس ماہیت کے لیے لازم ہوگی تو مدعا ثابت ہو جائے گا،

(۳) ہر وہ جسم جو موجود ہوگا وہ کسی معین مقام مین ہوگا، اس کی ایک خاص شکل ہوگی اور وہ نرم یا سخت ہوگا اور ہم یہ ثابت کر چکے ہین کہ ہر جسم کی تخصیص اس کے خاص خاص اوصاف کے ساتھ ممکن ہے اور ممکنات کے لیے ایک مرجح اور مخصص کی ضرورت ہے، اب اگر وہ مرجح اور مخصص بھی جسم ہوگا تو وہ بھی اپنے اوصاف کے لیے ایک مخصص و مرجح کا محتاج ہوگا، اور اس طرح ایک غیر متناہی سلسلہ قائم ہو جائے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا، اس سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام اپنے اوصاف مین ایک ایسے موجود کے محتاج ہین جو نہ جسم ہے اور نہ جسمانی اور اسی کا نام خدا ہے،

یہ دلیل متکلمین کے نزدیک نہایت مقبول ہے، کیونکہ اس سے جس طرح مبدء یعنی خدا کا اثبات ہوتا ہے، اسی طرح معاد کا اثبات بھی ہوسکتا ہے، کیونکہ جو عوارض عناصر پر طاری ہوسکتے ہین، وہی افلاک پر بھی طاری ہوسکتے ہین، اس لیے وہ بھی خرق والتیام کو قبول کرسکتے ہین اور جس طرح مٹی پانی، پانی ہوا اور ہوا آگ ہوسکتی ہے، اسی طرح آسمان زمین اور زمین آسمان ہوسکتی ہے، اسی بنا پر امام صاحب دوسرے مقدمہ کے بعد لکھتے ہین۔

وھذہ المقدمۃ کما انھا عظیمۃ یہ مقدمہ جس طرح مبدا یعنی خدا کے علم کیلیے

المنفعة فی معرفة المبداء فهی ایضا عظیمة المنفعه فی معرفة المعاد وتصحیح ماورد فی القران من احوال القیامة

بہت زیادہ مفید ہی اسی طرح معاد کے علم اور قرآن مجید مین قیامت کے جو حالات مذکور ہین ان کی صحت کے لیے بھی بہت زیادہ مفید ہے،

اسی دلیل سے معجزات کا امکان بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کی بنا پر آگ کے جو اوصاف ہو سکتے ہین، وہی پانی مین بھی پیدا ہو سکتے ہین، اس لیے جس طرح آگ جلا سکتی ہے، پانی بھی جلا سکتا ہے، اور اسی کا نام معجزہ ہے،

اسی دلیل کو امام صاحب نے تفسیر کبیر مین اس طرح بیان کیا ہے، "نباتات اور حیوانات فطرت، آسمان اور ستارون کے اثر سے نہین پیدا ہو سکتے، کیونکہ ان چیزون کا اثر سب پر یکسان پڑنا چاہیے، حالانکہ گلاب کی ایک پنکھڑی کے اوپر کا حصہ تو نہایت زرد ہوتا ہے اور نیچے کا حصہ نہایت سرخ، حالانکہ یہ پنکھڑی نہایت نازک اور لطیف ہوتی ہے، اور ہم کو بداہۃً معلوم ہے، کہ اس نازک اور لطیف پنکھڑی کے ساتھ ستارون اور آسمانون کو ایک ہی نسبت ہے، اور ایک طبیعت ایک مادہ مین صرف ایک ہی اثر کر سکتی ہے، خود حکمار کا قول ہے کہ مفرد شکل کروی ہوتی ہے، کیونکہ ایک طبیعت کا اثر ایک ہی مادہ مین یکسان ہونا چاہیے، اور صرف کروی شکل کے تمام اطراف وجوانب یکسان ہوتے ہین، غرض طبیعت اور مادہ کے اتحاد کا اثر یکسان پڑنا چاہیئے حالانکہ یہ اثر یکسان نہین ہے، بلکہ پنکھڑی کا ایک حصہ نہایت زرد اور دوسرا حصہ نہایت سرخ ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ان اوصاف کے پیدا کرنے مین طبیعت کو کوئی دخل نہین، بلکہ انکا پیدا کرنے والا ایک فاعل، مختار اور حکیم ہے[1]

[1] تفسیر کبیر جلد ۵ ص ۲۳۶

اصل یہ ہے کہ عالم کے حدوث وقدم کے متعلق صرف پانچ احتمالات قائم ہوسکتے ہین،

(۱) ایک یہ کہ وہ بالذات وبالصفات قدیم ہے، یعنی اجسام فلکیہ کی ذات اور اس کے صفات سب قدیم ہین، البتہ اس کی حرکت قدیم نہین ہے، بلکہ ہر حرکت کے پہلے ایک حرکت ہے، اسی طرح اجسام عنصریہ کا ہیولی قدیم ہے، البتہ ان کے صور واعراض قدیم نہین ہین، بلکہ ایک صورت کے بعد دوسری صورت اور ایک عرض کے بعد دوسرا عرض اسکو لاحق ہوتا رہتا ہے، اور یہ سلسلہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے، ارسطو کا یہی مذہب ہے، اور متاخرین فلاسفہ مین فارابی اور ابن سینا نے یہی مذہب اختیار کیا ہے،

(۲) عالم بالذات قدیم اور بالصفات حادث ہے، ارسطو سے پہلے جو حکما موجود تھے، ان کا مذہب یہی تھا،

(۳) عالم بالصفات قدیم اور بالذات حادث ہے، لیکن چونکہ یہ احتمال بداہۃً باطل ہے اس لیے اس کا کوئی قائل نہ ہوسکا،

(۴) عالم بالذات وبالصفات حادث ہے، اور ارباب مذاہب یعنی مسلمان یہودی، عیسائی اور مجوسی سب کا یہی مذہب ہے،

(۵) ان مین کوئی صورت یقینی نہین ہے، اس لیے اس مسئلہ مین توقف کرنا چاہیے جالینوس کا یہی مذہب ہے،

لیکن امام صاحب کے نزدیک آسمانی کتابون مین صرف صفات کے امکان اور حدوث سے خداوند تعالیٰ کے وجود پر استدلال کیا گیا ہے[1] امام صاحب نے تفسیر کبیر مین ہر ممکن طریقہ سے اس دلیل کو ثابت کیا ہے، اگرچہ اس دلیل کے اثبات کے لیے مادہ یا جسم

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۶۷۹

کے حدوث کے ثابت کرنے کی ضرورت نہ تھی، تاہم چونکہ متکلمین کے نزدیک خود مادہ اور
جسم بھی حادث ہین، اس لیے امام صاحب نے کتب کلامیہ مین مادہ اور جسم کے حدوث
کا اثبات بھی کیا ہے، لیکن اس پر جو دلائل قائم کیے ہین وہ نہایت طویل، پیچیدار اور
پراز مشکلات ہین، اس کے لیے

(۱) سب سے پہلے تو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ خود عالم کیا ہے؟ متکلمین کے نزدیک خدا
کے سوا ہر موجود چیز عالم ہے، اس بنا پر تقسیم عقلی کے رو سے عالم مین صرف تین قسم کی
چیزین پائی جاتی ہین،

(۱) ایک تو متحیز یعنی وہ چیزین جو کسی حیز یا مکان مین پائی جائین مثلاً اجسام
اور جوہر فرد،

(۲) وہ چیزین جو متحیز یعنی جسم مین حال ہو کر پائی جائین مثلاً رنگ و بو وغیرہ
اور انہی کا نام عرض ہے، اور پہلی قسم کو جوہر کہتے ہین،

(۳) وہ چیز جو نہ خود متحیز ہو اور نہ کسی متحیز مین حال ہو کر پائی جائے، یعنی نہ جوہر
ہو نہ عرض، فلاسفہ کے نزدیک اس قسم کا وجود ہے، اور متکلمین کے نزدیک خدا کے
سوا اس قسم کی کوئی چیز موجود نہین ہے، فلاسفہ کے نزدیک عقول، نفوس بلکہ خود مادہ
بھی اسی قسم مین داخل ہے، اس لیے صرف اجسام و اعراض کے حدوث سے یہ ثابت
نہین ہو سکتا کہ خدا کے سوا ہر موجود حادث ہے، کیونکہ خود عقول و نفوس اور مادہ جسم
و عرض نہین ہین، اس لیے جسم و عرض کے حدوث سے ان کا حدوث کیونکر ثابت
ہو سکتا ہے،

تمام متقدمین اور متاخرین متکلمین حدوث عالم پر جو دلیل قائم کرتے تھے، وہ صرف

اسی مقدمہ تک محدود تھی یعنی خدا کے سوا وہ عالم کو صرف دو چیزون کا مجموعہ سمجھتے تھے، جوہر اور عرض اور ان دونون کے حدوث کو ثابت کر کے مجموعہ عالم کے حدوث کے قائل ہو جاتے تھے، لیکن امام صاحب کے نزدیک اس کے لیے ایک دوسرے مقدمہ کے ثابت کرنے کی بھی ضرورت ہے، یعنی یہ کہ خود محدث کی کیا حقیقت ہے؟ اگرچہ محدث کی بہت سی تعریفین کی گئی ہین، لیکن ان سب کا حاصل صرف دو تعریفون کی صورت مین نکلتا ہے،

(۱) محدث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو، یعنی اس کا عدم اس کے وجود سے پہلے ہو، لیکن اس تفسیر پر فلاسفہ کا اعتراض یہ ہے کہ تقدم کی پانچ قسمین ہین،

(۱) علت کا تقدم معلول پر، مثلاً سورج روشنی کی اور انگلی کی حرکت، کنجی کی حرکت کی علت ہے، لیکن اس تقدم کے لیے تقدم زمانی کی ضرورت نہین، کیونکہ سورج روشنی سے کبھی جدا نہین ہوسکتا، اس بنا پر سورج اور سورج کی روشنی کے درمیان کوئی زمانہ حائل نہین ہے، یہی حال انگلی اور کنجی کی حرکت کا ہے، کہ ان دونون کے درمیان فصل زمانی نہین ہے، بلکہ دونون کی حرکت ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور ایک دوسرے کی علت ہے،

(۲) تقدم بالذات مثلاً دو کا وجود ایک پر موقوف ہے، اور ایک کا وجود دو پر موقوف نہین، اس لیے ایک دو پر مقدم بالذات ہے، البتہ تقدم بالذات مین یہ ضروری نہین ہے، کہ مقدم، موخر کی علت ہو، اس لیے وہ تقدم بالعلیہ سے مختلف ہے،

(۳) تقدم بالشرف جیسے حضرت ابوبکرؓ کا تقدم حضرت عمرؓ پر

(۴) تقدم بالرتبہ جیسے امام کا تقدم مقتدی پر

(۵) تقدم بالزمان یعنی مقدم پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہو جس مین موخر نہ پایا جاتا ہو

پھر ایسا زمانہ پایا جائے جس مین موخر پایا جائے، مثلاً باپ کے وجود پر ایک ایسا زمانہ گذرا ہے جس مین بیٹا موجود نہ تھا، پھر اس زمانے کے گذرنے پر ایک ایسا زمانہ آیا جس مین بیٹے کا وجود ہوا، اس بنا پر جب تک زمانے کا وجود نہ ہو تقدم زمانی کا وجود نہین ہو سکتا،

اب سوال یہ ہے کہ عالم کا عدم جو اس کے وجود پر مقدم فرض کیا گیا ہے اس کے کیا معنی ہین؟ اگر اس کے یہ معنی ہین کہ یہ تقدم بالعلیۃ ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ اولاً تو عدم وجود کی علت نہین ہو سکتا۔ دوسرے علت و معلول دونون کا وجود ایک زمانے مین ساتھ جمع ہو سکتا ہے، اس لیے اگر عالم کا عدم اس کے وجود کی علت ہو تو عالم کا عدم اور وجود دونون ساتھ ساتھ پائے جائین گے، اور یہ محال ہے،

تقدم بالشرف اور تقدم بالرتبہ بھی نہین ہو سکتا اور یہ ظاہر ہے، اسی طرح تقدم بالزمان بھی نہین ہو سکتا، کیونکہ تقدم زمانی کے لیے زمانے کا وجود ضروری ہے، اس لیے اگر عالم کے عدم کو اس کے وجود پر تقدم زمانی ہو تو زمانہ بھی ازل مین موجود ہوگا، لیکن زمانہ حرکت کے اور حرکت جسم کے عوارض مین ہے، اس لیے تقدم زمانی کی بنا پر زمانہ، حرکت، اور جسم سب کو قدیم ماننا پڑے گا، حالانکہ مدعا جسم کا حدوث ثابت کرنا ہے،

ان وجوہ سے یہ ماننا پڑے گا کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے، کیونکہ عالم بذات خود ممکن ہے، اور ممکن بالذات کا وجود بذات خود نہین ہوتا، بلکہ دوسرے ذات پر موقوف ہوتا ہے، اور جو چیز بالذات ہوتی ہے، وہ اس چیز پر مقدم ہوتی ہے جو بالغیر ہو اس لیے عالم کا عدم اس کے وجود پر مقدم بالذات ہے، مقدم بالزمان نہین،

(۲) محدث کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ وہ مسبوق بالغیر ہو یعنی اس سے پہلے غیر کا وجود ہو۔ اب پھر سوال پیدا ہوگا کہ یہ تقدم کس قسم کا ہے؟ اگر یہ تقدم بالعلیۃ ہے،

تو یہ ایک متفقہ مسئلہ ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم بذات خود ممکن اور اپنی علت کے
وجوب کی وجہ سے واجب ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حوادثاتِ عالم کی
ابتدا کسی خاص حادث سے ہونا چاہیے، کیونکہ جب عالم کی علت یعنی خدا دائمی ہے،
تو اس کا معلول بھی دائمی ہوگا، اور اگر یہ تقدم بالذات و بالشرف ہے تو اس سے بھی
انکار نہیں، البتہ تقدم مکانی متفقہ طور پہ نہیں ہو سکتا، اور اگر ہو بھی تو اس سے یہ ثابت
نہیں ہوتا کہ حوادث کی ابتدا کسی خاص حادث سے ہونا چاہیے، کیونکہ اگر عالم کے اوپر یہ
دو موجود ایسے ہوں جو ازلی و ابدی ہوں تو اس میں کوئی استحالہ نہیں، اس بنا پر موجودات
عالم کے حدوث ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ اس تقدم کو تقدم زمانی تسلیم کیا
جائے، لیکن اس سے دو خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ اس سے خدا کا زمانی ہونا
لازم آتا ہے، دوسرے اس سے خود زمانہ کا زمانی ہونا لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باتیں
محال ہیں، اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے عالم کا قدم ثابت ہوتا ہے، جو
مدعا کے خلاف ہے، کیونکہ اگر خدا کا تقدم عالم پر ایسا ہے جس کی ابتدا نہیں، اور تقدم زمانی ہے،
اس سے ایسے زمانہ کا ثبوت ہوتا ہے جس کی ابتدا نہیں اور وہ قدیم ہے، بالترتیب زمانہ حرکت اور حرکت جسم کی محتاج ہے، پس جسم قدیم ہونا

لیکن امام صاحب تقدم کے ان اقسام خمسہ کے علاوہ ایک اور قسم کا تقدم
ثابت کرتے ہیں، مثلاً کل یعنی گذشتہ دن آج کے دن پر مقدم ہے، لیکن یہ تقدم بالعلیۃ
نہیں ہے، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ پایا جاتا ہے، پس اگر کل کا دن آج کے دن
کی علت ہوتا تو دونوں ایک ساتھ پائے جاتے، حالانکہ یہ محال ہے، اسکے علاوہ دونوں کے اجزا بالکل یکساں ہیں،
اس لیے ایک جزو دوسرے جزو کی علت نہیں ہو سکتا، اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ تقدم بالذات و بالشرف اور بالمکان
بھی نہیں، اس لیے صرف ایک صورت باقی رہ گئی ہے یعنی یہ کہ تقدم زمانی ہو، لیکن

یہ بھی ممکن نہیں ہے، ورنہ یہ زمانہ بھی کسی دوسرے زمانہ میں پایا جائے گا، پھر پہلے زمانے کی طرح اس زمانے میں بھی یہی بحث ہوگی اور اس کا نتیجہ ہوگا کہ ایک ہی ساتھ غیر متناہی زمانہ کا وجود ہو جائے گا، اور ہر ایک زمانہ دوسرے زمانے کا ظرف ہوگا، اور یہ محال ہے، کیونکہ ان تمام غیر متناہی زمانوں کے مجموعہ کا گذشتہ کل بھی آج پر مقدم ہوگا، اسلیے یہ مجموعہ بھی دوسرے زمانے کا محتاج ہوگا، اور یہ محال ہے، کیونکہ جو زمانہ اس مجموعہ کا ظرف ہے اس کو اس مجموعہ سے الگ ہونا چاہیے، کیونکہ ظرف مظروف سے مختلف ہوتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس سے الگ بھی نہیں ہے، کیونکہ زمانے کے مجموعہ میں زمانے کے تمام افراد داخل ہیں، اور یہ زمانہ بھی زمانے کا ایک فرد ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ زمانہ اس مجموعہ سے الگ بھی ہو اور الگ بھی نہ ہو، اور یہ محال ہے، اس لیے یہ کیوں ممکن نہیں ہے کہ عالم کا عدم اس کے وجود پر اور خدا کا وجود عالم کے وجود پر اسی طریقہ سے مقدم ہو، اور اس وقت یہ اعتراض دور ہو جائیگا۔

غرض اس قسم کے اور بہت سے مباحث کے بعد امام صاحب نے عالم کے حدوث پر متعدد دلیلیں قائم کی ہیں جن میں ایک دلیل یہ ہے کہ اگر اجسام ازلی ہونگے تو ازل میں یا متحرک ہوں گے یا ساکن، کیونکہ جسم ایک متحیز چیز ہے، اس لیے وہ ایک معین حیز میں پایا جائے گا، اس لیے وہ ازل میں یا تو اسی حیز میں قائم رہے گا، یا اس حیز سے دوسرے حیز میں منتقل ہوگا، پہلی صورت کا نام سکون اور دوسری صورت کا نام حرکت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اگر جسم ازلی ہوگا تو وہ ازل میں یا متحرک ہوگا یا ساکن، لیکن وہ ازل میں متحرک نہیں ہو سکتا، کیونکہ حرکت ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کا نام ہے، اس لیے دوسری حالت میں منتقل ہونے

سے پہلے، پہلی حالت کا وجود ضروری ہے، کیونکہ حرکت کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ ایک چیز کے بعد ہو اور جو چیز ازلی ہے وہ کسی چیز کے بعد نہیں ہو سکتی، اس لیے حرکت اور ازل دونوں کا ایک ساتھ جمع ہونا محال ہے، اسی طرح جسم ازل مین ساکن بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر اس کا سکون ازلی ہو تو یہ سکون کبھی زائل نہ ہوگا، حالانکہ ہر متحیز چیز اپنے حیز سے نکل کر دوسرے حیز مین جا سکتی ہے، اور جب وہ دوسرے حیز مین جائے گی تو اس کا یہ سکون زائل ہو جائے گا، لیکن یہ دلیل اس پر موقوف ہے کہ سکون ایک وجودی چیز ہے، ورنہ اگر اس کو عدمی تسلیم کر لیا جائے تو یہ دلیل قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ ازل مین عدمی چیز کا زوال ناممکن نہیں ہے، بلکہ بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اگر اس کو جائز تسلیم کیا جائے تو عالم کا حدوث ہی نہیں ثابت ہو سکتا، اور اس صورت مین ایک شخص کہہ سکتا ہے کہ اگر عالم حادث ہو تو اس کا عدم ازلی ہوگا، اور جب اس کا عدم ازلی ہوگا تو وجود کے طریان سے زائل نہ ہو سکے گا، لیکن چونکہ عالم موجود ہو چکا ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ عالم کا عدم ازلی نہ تھا، اور جب اس کا عدم ازلی نہ تھا تو اس کا وجود ازلی ہوگا، اور قدم عالم کے یہی معنی ہین، اس لیے معلوم ہوا کہ ہر ازلی چیز ممتنع الزوال نہیں ہے، بلکہ اس کا وجودی ہونا ضروری ہے، حالانکہ فلاسفہ کے نزدیک سکون ایک عدمی چیز ہے، یعنی جب چیز مین حرکت کی صلاحیت ہو اور وہ حرکت نہ کرے تو اسکو ساکن کہین گے، اس لیے سکون کی تعریف یہ ہوگی، عدم الحرکة عما من شانه ان یتحرک

اور جب سکون عدمی چیز ٹھہرا تو وہ عدم مین زائل بھی ہو سکے گا، اس بنا پر امام صاحب نے اس دلیل کی صحت کے لیے سب سے پہلے سکون کو ایک وجودی چیز ثابت کیا ہے،

لیکن اس دلیل پر دورھی بہت سے اعتراضات ہین،

ان تمام باتون کے ثابت کرنے کے بعد امام صاحب نے خدا کے وجود کے دلائل قائم کیے ہین، لیکن یہ دلائل نہایت کثیر المقدمات، طویل الذیل اور بہت سے مشکلات واعتراضات ہین، اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہین، لیکن خداوند تعالی کے اثبات کا ایک طریقہ اور ہے، اور امام صاحب کے طرز بیان سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان کا اصلی رجحان اسی طرف ہے، چنانچہ مباحث مشرقیہ مین اس طریقے کی نسبت لکھتے ہین کہ "بعض لوگون نے (اثبات خدا) مین اس احکام و اتقان پر اعتماد کیا ہے، جو آسمان و زمین بالخصوص جسم انسانی کی ترکیب، ان کے عظیم الشان فوائد، اور عجیب و غریب صنعت مین نظر آتا ہے، جن کو دیکھکر ہر عاقل کی فطرت شہادت دیتی ہے کہ وہ ایک حکیم و علیم کے تدبر کے سوا اور کسی چیز سے پیدا ہی نہین ہو سکتے، خداوند تعالی کے اثبات کے اور جو فلسفیانہ طریقے ہین ان سے صرف ایک ذات کا جو علۃ العلل ہو ثبوت ہوتا ہے، لیکن ان سے خدا کے علم و حکمت کا ثبوت نہین ہوتا، لیکن اس طریقہ سے خداوند تعالی کی ذات کے ساتھ اس کے علم و حکمت کا ثبوت بھی ہوتا ہے، چنانچہ امام صاحب اس طریقے کی نسبت لکھتے ہین کہ "یہ طریقہ ذات کے ساتھ اس ذات کے عالم ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے اور یہ ایک ایسا طریقہ ہے کہ جو شخص اس پر غور کرے گا، اور مقالات باطلہ کو چھوڑ دے گا، وہ حیوانات کے اعضاء کی خلقت کو دیکھکر ایک مدبر کے وجود کے اعتراف پر مجبور ہو جائے گا[۱]" مباحث مشرقیہ مین ایک دوسرے موقع پر اس طریقہ کو فلسفیانہ

[۱] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۴۵۱

استدلال کی صورت مین اس طرح بیان کیا ہے، کہ حیوان کے جسم کا سبب فاعلی یا تو ایسی چیز ہوگی جو علم وادراک سے خالی ہوگی یا صاحب علم ہوگی، پہلی صورت ایک تو اس وجہ سے باطل ہے جس کو ہم نے بیان کیا، دوسرے اس وجہ سے کہ ہر فطرت سلیمہ شہادت دیتی ہے کہ ایسا وصف محکم اور ایسی عجیب وغریب ترتیب جن کے فوائد کی انتہا تک پہنچنے سے تمام عقلین عاجز و درماندہ ہین ایسی چیز سے نہین پیدا ہوسکتے جو علم وادراک سے خالی ہو، اس لیے لامحالہ ان بدنون کا پیدا کرنے والا صاحب علم ہوگا، اب یا تو وہ

(۱) خود نفس انسانی ہے،

(۲) یا نفس انسانی کی کوئی قوت ہے،

(۳) یا ان دونون سے الگ کوئی اور چیز ہے،

پہلی دونون صورتین تو بداہتہً باطل ہین، ایک تو اس لیے کہ نفس انسانی اور اس کی قوتین بدن کے پیدا ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہین، اس لیے وہ بدن کے ترکیب و نظام کا سبب نہین ہوسکتین، دوسرے یہ کہ تکمیل علوم کے بعد بھی جب تک علم تشریح مین کامل مہارت حاصل نہ ہو ہم اعضا کی کیفیت، ان کی شکل و مقدار اور وضع کو نہین جان سکتے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ اپنی پیدایش کے ابتدائی دور مین ہم ان چیزون سے واقف ہون اور جب ہم ان سے واقف نہین ہین تو ان کو اس طریقہ سے پیدا نہین کرسکتے، جن سے ان کے فوائد حاصل ہون، تیسرے یہ کہ موجودہ حالت مین جب کہ ہماری قدرت مکمل ہوچکی ہے، ہم اپنے بدن کے کسی وصف مین تغیر نہین پیدا کرسکتے، پھر ابتدائی حالت مین جبکہ ہم انتہا درجہ کے ضعیف ہوتے ہین کیونکر اس قسم کے بدن کی ترکیب دے سکتے ہین؟ اس سے ثابت ہوا کہ

بدن اور اس کی مختلف شکلون کا پیدا کرنے والا ایک مدبر، حکیم اور قادر و علیم ہو، ہمین یاد
نے خود نفس انسانی کو اس ترکیب و احکام کا سبب قرار دیا ہے، اور اس کی صورت
یہ بتائی ہے کہ مادہ مین تو صرف نفس کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے، لیکن
خود نفس مین بہت سے آلات، لوازم اور مختلف قوتین پائی جاتی ہین جن مین باہم
اتحاد پیدا ہوجاتا ہے، اس بنا پر بالقوی خود مادہ مین مختلف استعداد مین موجود
ہوتی ہین، جن مین ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہوجاتا ہے، اور اسی اتحاد کا نام ترکیب
و نظام ہے، لیکن امام صاحب اس کو رد کرتے لکھتے ہین کہ "بہتر تو یہ تھا کہ اس قسم کی
رکیک باتون کو ہم اس کتاب مین درج نہ کرتے مجھکو ان لوگون پر بہت زیادہ
تعجب آتا ہے، جو اس قسم کی رکیک باتون پر قانع و مطمئن ہوگئے ہین، بلکہ ان لوگون
کی عقلون پر اور تعجب ہے جو ان باتون کو لکھتے ہین، ان کو پڑھتے ہین، اور ان کی
طرف التفات کرتے ہین، مین کہتا ہون، کہ افاضل حکماے قدیم نے اس پر اتفاق
کیا ہے کہ حیوانی بدنون کا پیدا کرنے والا ایک مدبر حکیم ہے، اور اگر تم چاہتے ہو تو
جالینوس کی کتاب منافع الاعضا یا اس کی کتاب "آراء بقراط و فلاطون" کی طرف
رجوع کرو، اس وقت تم کو معلوم ہوجائے گا کہ ان لوگون کا اس پر اتفاق ہے تو
اگر تم مقلد ہو تو تمھارے لیے ان علماء کی تقلید اور لوگون کی تقلید سے بہتر ہے اور
اگر تم کو علم کی تلاش ہے تو میرے خیال مین اس مسئلہ مین تم پر حق و باطل
مین اشتباہ نہ ہوگا۔[1]

اس دلیل کی بنیاد مادہ، صورت، جوہر اور عرض کے حدوث و قدم پر نہین ہے

---

[1] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۲۶۷ - ۲۶۸ - ۲۶۹

بلکہ اجسام عالم کی ترتیب، ترکیب اور ان کے نظام و احکام پر ہے، یعنی انسان کا یہ فطری خاصہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو غیر مرتب، اور غیر منظم دیکھتا ہے، تو اس کے اسباب و علل کی تلاش نہین کرتا، بلکہ یہ خیال کرتا ہے کہ کچھ قدرتی اسباب ایسے پیش آئے ہون گے جنھون نے چند چیزون کو ایک جگہ غیر مرتب طور پر جمع کر دیا ہوگا، ایک آندھی چلی ہوگی جس نے ایک جگہ خاک اور پتھر کا ایک ڈھیر لگا دیا ہوگا، لیکن جب وہ ان چیزون کو منظم اور مرتب اصول کے مطابق دیکھتا ہے، تو ان کو محض قدرتی اسباب کا نتیجہ نہین سمجھتا، بلکہ اس کو ایک ایسے وجود کی طرف منسوب کرتا ہے جو موجود ہونے کے ساتھ تمام اوصاف کمالیہ، مثلاً علم، قدرت اور حکمت کا مجموعہ بھی ہے، مجموعۂ عالم کی بھی یہی حالت ہے، کہ وہ خاک اور پتھر کا ایک غیر مرتب ڈھیر نہین ہے، بلکہ اس مین ایک خاص قسم کی ترتیب، ایک خاص قسم کا نظام اور ایک خاص قسم کی صناعی پائی جاتی ہے، جو محض بخت و اتفاق، یا کسی ایسی قوت کا فعل نہین ہو سکتی، جو علم و ادراک اور قدرت و حکمت سے خالی ہو بلکہ اس کے لیے ایک ایسی علت کی ضرورت ہی جو ان تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہو اور اسی علت کا نام خدا ہے،

خداوند تعالیٰ نے اسی ترتیب و تنظیم کو موجودات عالم کا وصف قرار دیا ہے،

صنع اللہ الذی اتقن کل شیٔ (نمل) — یہ خدا کی ایک کارگری ہی جس نے ہر چیز کو پختہ طور پر بنایا ہے،

اور امام صاحب نے تفسیر کبیر مین لکھا ہے کہ یہ پختگی صرف مرکبات مین پائی جاتی ہے[1] اس بنا پر اس سے بحث نہین کہ مادہ، صورت، جوہر اور عرض وغیرہ کیونکر پیدا ہوئے،

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۰۳

کیونکہ ان مفردات کے پیدا کرنے مین بذات خود کوئی صنعت واحکام نہین ہے،
البتہ ان مفردات کی ترکیب و ترتیب سے جو گوناگون چیزین پیدا ہو گئین، وہ خود مادہ
اور صورت کا نتیجہ نہین ہو سکتین، بلکہ ایک ایسی قوت کا نتیجہ ہین، جو علم و قدرت اور
تدبیر و حکمت سے متصف ہے،

نظام عالم کی اسی ترتیب و ہمواری کو خداوند تعالیٰ نے ایک دوسری آیت
مین اپنے علم کی دلیل قرار دیا ہے،

الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ	جس نے تہ بتہ سات آسمان پیدا کیے
طِبَاقًا مَا تَرٰی فِی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ	بھلا تجھکو خدا کی اس صنعت مین کوئی
مِنْ تَفٰوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ	کور کسر دکھائی دیتی ہے، پھر دیکھ تجھکو کوئی
تَرٰی مِنْ فُطُوْرٍ (ملک)	دراڑ نظر آتی ہے،

اور تفسیر کبیر مین اس آیت کی تفسیر ان الفاظ مین کی گئی ہے،

ان وجہ الاستدلال بھذا	خدا کے کمال علم پر اس آیت سے اس طرح
علی کمال علم اللہ تعالیٰ ھو	استدلال کیا جاتا ہو کہ حس اس بات پر
ان الحس دل علی ان ھذہ	دلالت کرتی ہے کہ یہ ساتون آسمان
السمٰوٰت السبع اجسام مخلوقۃ	مضبوطی اور پختگی کے ساتھ پیدا کیے گئے ہین
علی وجہ الاحکام والاتقان وکل	اور جس فاعل کا فعل مضبوط اور
فاعل کان فعلہ محکما متقنا	پختہ ہوگا اس کا عالم ہونا ضروری
فانہ لابد ان یکون عالما	ہے،

اس آیت مین "تفاوت" کا جو لفظ آیا ہے، اس کی نسبت اسی تفسیر مین لکھا ہے کہ

حقیقة التفاوت عدم التناسب ونقیضة متناسب — تفاوت کی حقیقت تناسب کا نہ ہونا ہے اور اسکی نقیض متناسب ہے،

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم مین ایک خاص قسم کا تناسب پایا جاتا ہے اور یہی تناسب مادہ وغیرہ جیسی غیر شاعرہ قوت سے نہین پیدا ہو سکتا، چنانچہ علامہ شبلی الکلام مین لکھتے ہین کہ "میٹریلیسٹ یہ کہہ سکتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا، اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت پیدا ہو گئے لیکن وہ اس بات کی وجہ نہین بتا سکتا کہ ان سیکڑون، ہزارون، لاکھون قوانین قدرت مین یہ توافق، تناسب، اور اتحاد کہان سے آیا؟ توافق اور اتحاد کا پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہین ہے، اور اگر کوئی ایسا دعوی کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہوگا جس کی کوئی نظیر نہین پیش کی جا سکتی، یہی بالاتر قوت جو تمام قوانین قدرت پر حاکم ہے، اور جس نے ان تمام قوانین مین ربط اور اتحاد قائم کیا ہے، خدا ہے۔"

ابن رشد نے کشف الادلہ مین خداوند تعالیٰ کے وجود پر یہی دلیل قائم کی ہے، اور لکھا ہے کہ شریعت نے جس طریقہ سے قرآن مجید کی بہت سی آیتون مین جمہور کو تعلیم دی ہے کہ عالم خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، اگر ان آیتون پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ طریقہ عنایت کا ہے، اور یہ طریقہ منجملہ ان طریقون کے ہے جن کی نسبت ہم نے بیان کیا ہے کہ وہ خدا کے وجود پر دلالت کرتے ہین، یہ طریقہ یہ ہے کہ جس طرح انسان جب ایک محسوس چیز کو دیکھتا ہے کہ وہ ایک ایسی وضع، شکل اور مقدار مین بنائی گئی ہے جو اس فائدے کے موافق ہین جو اس محسوس چیز مین موجود ہین، یہان تک کہ اگر وہ اس شکل، اس وضع اور اس مقدار مین نہ پائی جائے تو یہ فوائد بھی نہ پائے جائین گے، تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ

اس چیز کو کسی نے بنایا ہے، اس لیے اس کی وضع، شکل اور مقدار اس کے فوائد کے موافق ہے، اور یہ موافقت محض بخت و اتفاق سے نہین پیدا ہو سکتی، مثلاً جب انسان زمین پر ایک پتھر کو دیکھتا ہے کہ اس کی وضع، شکل اور مقدار اس قسم کی ہے کہ اس پر بیٹھا جا سکتا ہے، تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس پتھر کو ایک کاریگر نے بنایا ہے، لیکن اگر اس کی وضع شکل اور مقدار بیٹھنے کے لیے موزون نہ ہو، تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اس جگہ یہ پتھر اس حالت مین محض بخت و اتفاق سے پڑا ہوا ہے، کسی شخص نے اس کو یہان نہین رکھا ہے، بعینہ یہی حالت تمام عالم کی ہے، کیونکہ جب انسان اجزاے عالم یعنی چاند، سورج اور تمام ستارون کو جو چارون زمانون رات، دن، بارش، ہوا، زمین کی آبادی، انسانون کے وجود اور تمام مخلوقات یعنی حیوانات اور نباتات کا سبب ہین دیکھتا ہے اور اس کو نظر آتا ہے کہ زمین انسانون اور خشکی کے تمام جانورون کے رہنے کے لیے، پانی تمام آبی جانورون کے لیے، اور ہوا اڑنے والے جانورون کے لیے موزون ہے، اور اگر اس نظام مین خلل واقع ہو جائے تو ان مخلوقات کے وجود مین بھی خلل پڑ جائے تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ انسان حیوان اور نباتات کے لیے اجزاے عالم مین جو موافقت پائی جاتی ہے وہ محض بخت و اتفاق سے نہین پیدا ہوئی ہے بلکہ ایک وجود نے بالقصد و بالارادہ اس موافقت کو پیدا کیا ہے، اور اسی وجود کا نام خدا ہے،

علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جمہور اور عوام کے لیے ایسے دلائل قائم کرنے چاہیئن جو سادہ اور بسیط ہون، یعنی ان مین بہت کم مقدمات کی ضرورت ہو، اور شریعت نے اسی قسم کے دلائل سے کام لیا ہے، اگرچہ امام صاحب عموماً ایسے دلائل سے کام

لیتے ہیں، جن میں بہت زیادہ مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے، اور خداوند تعالیٰ کے ثبوت میں بھی انھوں نے اسی قسم کے دلائل سے کام لیا ہے، تاہم ان کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ تمام دلائل کا استقصار کر دیتے ہیں، اور ان میں جو دلیل سب سے بہتر ہوتی ہے اس کی طرف اپنا رجحان ظاہر کر دیتے ہیں، اور یہ دلیل بھی اسی قسم کی ہے۔

توحید

حکماء و متکلمین دونون اس پر متفق ہین کہ واجب الوجود یعنی خدا صرف ایک ہے لیکن دلائل دونون کے مختلف ہین، حکماء نے اس پر جو دلیلین قائم کی ہین انکو امام صاحب نے مباحث مشرقیہ مین بیان کیا ہے، ان مین پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دو چیزین وجوب وجود مین شریک اور ماہیت و تعین مین مختلف ہون تو ہر ایک کا وجوب وجود ہر ایک کے تشخص و تعین سے مختلف ہوگا، اب صرف دو صورتین ہونگی

(۱) ایک تو یہ کہ ان مین ہر ایک کے وجوب وجود اور تعین مین تلازم ہوگا،

(۲) یا یہ کہ دونون مین تلازم نہ ہوگا،

اگر دونون مین تلازم نہین ہے تو بذات خود وجوب وجود اس تعین کو نہ چاہے گا اسی طرح وہ تعین بھی وجوب وجود کو نہ چاہے گا، اس بنا پر اس وجوب وجود کو اس تعین کے ساتھ وجوب وجود کے ساتھ متصف کرنے کے لیے ایک سبب خارجی کی ضرورت ہوگی، اس لیے جن دو ذاتون کو واجب الوجود تسلیم کیا گیا ہے، وہ ممکن الوجود اور اپنی ایجاد و تعیین مین دوسرے کی محتاج ہوجائینگی، پہلی صورت مین یعنی جب وجوب وجود اور تعین مین تلازم ہو، تو یہ تلازم یا تو وجوب وجود اور تعین کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہوگا یا یہ کہ ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ ہوگا اگر ان کی نفس حقیقت کا نتیجہ نہ ہو تو اس کا کوئی خارجی سبب ہوگا، اور جو چیز خارجی سبب کی محتاج ہوتی ہے

وہ ممکن ہوتی ہے، اس لیے جن دو ذاتون کو واجب الوجود قرار دیا گیا ہے، وہ ممکن ہو جائین گی، اور اگر یہ تلازم دونون کی نفس حقیقت کا اقتضا ہو تو لازمی طور پر ایک دوسرے کی علت ہوگا اور دوسرا اس کا معلول ہوگا، کیونکہ اگر ہر ایک دوسرے کی علت ہو تو اس سے دور لازم آئیگا، لیکن تعین وجوب وجود کی علت نہین ہو سکتا کیونکہ اس صورت مین اگرچہ وجوب وجود اس ذات خاص مین داخل ہے، تاہم وہ اس تعین سے خارج ہے، کیونکہ وجوب وجود ان دونون خدا مین مشترک طور پر پایا جاتا ہے، اور دونون کو ایک دوسرے سے امتیاز صرف تعین سے ہوتی ہے، اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز سے الگ ہوتا ہے، اس بنا پر وجوب بالذات دوسری ماہیت کا تابع ہوگا اور یہ محال ہے، اب لا محالہ یہ ماننا پڑے گا کہ وجوب بالذات اس تعین کی علت ہے، اس لیے جہان وجوب بالذات پایا جائے گا اس کا معلول یعنی یہ تعین بھی پایا جائے گا، اس لیے ہر واجب الوجود صرف ایک ہی ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ واجب الوجود صرف ایک ہے،

امام صاحب نے حکما کے طریقے کے موافق اور بھی بہت سی دلیلین قائم کی ہین، لیکن حکما کے تمام دلائل کا اثبات چند مقدمات پر موقوف ہے،

(۱) وجوب ایک امر ثبوتی ہے،

(۲) وجوب بالذات ایسا وصف نہین ہو سکتا، جو واجب کی ذات سے خارج ہو،

(۳) وجوب وصف مشترک ہے،

(۴) تعین متعین کی ماہیت پر زائد ہے،

(۵) تعین ایک وصف ثبوتی ہے،

(۶) مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز باہم مختلف ہوتے ہیں،

اور ان دلائل کے متعلق امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ حکماء نے ان مقدمات کو اچھی طور پر ثابت نہیں کیا تھا لیکن امام صاحب نے ان مقدمات کو زیادہ مستحکم طور پر ثابت کیا،[1] متکلمین نے خداوند تعالیٰ کی وحدانیت پر جو دلیل قائم کی ہے اس کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت پر ہے:

لو کان فیھما الھۃ الا اللہ لفسدتا (انبیاء)	اگر زمین و آسمان میں خدا کے سوا اور خدا ہوتے تو دونوں برباد ہو جاتے،

اگر اس دلیل کو خطابی دلیل مان لیا جائے تو اس کے لیے کسی طویل تقریر کی ضرورت نہیں، فارسی کا مشہور مقولہ ہے کہ دو بادشاہ در اقلیمے نگنجند اس لیے اگر آسمان و زمین میں متعدد خدا ہوتے تو ان میں، جیسا کہ دنیوی بادشاہوں میں ہوا کرتا ہے، باہم اختلاف ہوتا اور اختلاف کے بعد جنگ و جدل کی نوبت پہنچتی اور دنیا کا یہ نظم و نسق قائم نہ رہتا، قرآن مجید کی دوسری آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،

وما کان معہ من الہ اذا لذھب کل الہ بما خلق ولعلا بعضھم علی بعض (مومنون)	اور نہ اس کے ساتھ کوئی اور خدا ہے، ورنہ ہر ایک خدا اپنی مخلوقات کو (الگ لیے) لیے پھرتا اور (آپس میں لڑتے اور آخر کار) ایک دوسرے پر غالب آجاتا،
قل لو کان معہ الھۃ کما یقولون اذا لابتغوا الی	(اے پیغمبر ان لوگوں سے کہو کہ) اگر خدا کے ساتھ جیسا کہ یہ لوگ کہتے ہیں (اور) معبود بھی)

[1] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۵۵۶

ذِی الْعَرْشِ سَبِيلًا	ہوتے تو اس صورت مین ان معبودون نے
	(کبھی کا) مالک عرش (یعنی خدا) تک پہنچنے
(بنی اسرائیل)	کا راستہ ڈھونڈھ نکالا ہوتا،

لیکن امام صاحب نے تفسیر کبیر اور علم کلام کی کتابون مین اس دلیل کو برہانی قرار دیا ہے اور اس کی جو تقریر کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر دو خدا کا وجود فرض کیا جائے تو ہر ایک تمام مقدورات پر قادر ہوگا، اس لیے ہر ایک زید مین حرکت اور سکون پیدا کر سکے گا، اب اگر ایک نے زید مین حرکت اور دوسرے نے سکون پیدا کرنا چاہا اور دونون اپنے اپنے ارادہ مین کامیاب ہوگئے، تو اس سے ضدین یعنی حرکت وسکون کا اجتماع لازم آئے گا، اور یہ محال ہے، اور اگر دونون اپنے اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہے تو یہ بھی محال ہے، کیونکہ ہر ایک کی ارادہ کی کامیابی مین دوسرے کا ارادہ باہم متضاد ہونے کیوجہ سے مانع ہے اسلیے ایک اپنے ارادہ مین اسوقت ناکامیاب ہوگا جب دوسرا اپنے ارادہ مین کامیاب ہو، اسطرح جب دوسرا اپنے ارادہ مین ناکامیاب ہوگا تو پہلا کامیاب ہوگا اس لیے اگر دونون اپنے اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہین تو دونون اپنے اپنے ارادہ مین کامیاب بھی ہون گے اور یہ محال ہے، اور اگر صرف ایک کا مقصد حاصل ہو اور دوسرا اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہے تو یہ صورت بھی محال ہے، کیونکہ اولاً تو دونون خدا یکسان طور پر قدرت رکھتے ہین اس لیے ایک کی قدرت کو دوسرے کی قدرت پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہین، دوسرے یہ کہ جو خدا اپنے ارادہ مین ناکامیاب رہا وہ عاجز ہوگا، اور خدا کی ذات مین عجز ایک عیب ہے،

لیکن اس دلیل کی صحت اس پر موقوف ہے کہ ان دونون معبودون مین

اختلاف کا ہونا لازمی اور قطعی ہو، حالانکہ وہ قطعی و لازمی نہین بلکہ ممکن ہے، اس لیے دو معبودون کی موجودگی مین نظام عالم کی ابتری ممکن ہوگی لازمی نہ ہوگی، حالانکہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لازمی اور قطعی ہے۔

امام صاحب نے اربعین فی اصول الدین مین اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ مین کی ہے، "یہ تینون قسمین دونون معبودون کے درمیان اختلاف کے واقع ہونے سے پیدا ہوتی ہین، لیکن ایسے دو معبودون کا وجود کیون نہین ممکن ہے جن کے درمیان اختلاف محال ہو، اختلاف کے واقع ہونے پر تو کوئی دلیل نہین، البتہ اس قسم کی دلیل موجود ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونون معبودون کے درمیان اختلاف کا پیدا ہونا ناممکن ہے، ایک تو یہ کہ خدا حکیم ہے، اور حکیم وہ ہے جو ایسا کام کرتا ہے، جو افضل و اولیٰ ہو، اور افضل و اولیٰ صرف ایک چیز ہوتی ہے، اس لیے یہ دونون معبود جب حکیم ہین تو وہی صورت اختیار کرین گے، جو اولیٰ و افضل ہوگی، اور وہ صورت صرف ایک ہے، اس لیے ان مین اختلاف ہی نہین ہو سکتا، دوسرے یہ کہ دونون معبودون کو تمام معلومات کا علم حاصل ہوگا کہ کون سی چیز واقع ہو سکتی ہے، اور کونسی چیز واقع نہین ہو سکتی، اس لیے ان مین ہر ایک معبود صرف اسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا، جو واقع ہو سکتی ہے، کیونکہ جو چیز واقع ہی نہین ہو سکتی اس کا ارادہ محال ہے، اور یہ چیز صرف ایک ہے، (مثلاً زید کی حرکت یا زید کا سکون)، اور اس صورت مین ان مین باہم اختلاف پیدا ہی نہین ہو سکتا،

امام صاحب نے اس اعتراض سے بچنے کے لیے اس دلیل کی ایک دوسری تقریر کی ہے، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک چیز کی دو علت تامہ نہین ہو سکتی، کیونکہ

علت کی موجودگی مین معلول کا وجود ضروری ہوجاتا ہے، اس لیے اگر زید کا خالق ایک خدا ہے تو اس کے وجود کے ساتھ زید کا وجود ضروری ہوجائے گا، اور اس کو دوسرے خدا کی ضرورت نہ ہوگی لیکن چونکہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ زید کو دونون خدانے مل کر پیدا کیا ہے اس لیے وہ دوسرے خدا کا بھی محتاج ہوگا، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ ہر ایک خدا سے بے نیاز بھی ہوگا، اور ہر ایک خدا کا محتاج بھی ہوگا، اور یہ محال ہے۔ لیکن اس دلیل پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ صرف اس صورت مین کارآمد ہوسکتی ہے جب ان مین ہر ایک خدا چاہے کہ ایک چیز مثلاً زید کو صرف وہی پیدا کرے، اور یہ استبداد و اختلاف کی صورت ہے، لیکن یہ صورت بھی ہوسکتی ہے کہ ہر ایک دوسرے خدا کی مخلوقات مین کسی قسم کی مداخلت کرنے کا ارادہ نہ کرے، مثلاً ایک زمین کو پیدا کرے، ایک آسمان کو، ایک حیوانات کو پیدا کرے، ایک نباتات کو، اس طرح تقسیم عمل کے اصول پر دونون دنیا کے کاروبار کو چلائین، اور نظام عالم مین نہ کوئی خلل ہو اور نہ ایک معلول کے لیے دو علتون کی ضرورت ہو۔

امام صاحب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ایجاد کے معنی اگر نفس قدرت و ارادہ کے ہین تو اس سے موجدین بھی اشتراک پیدا ہوجائے گا، کیونکہ دونون یکسان طور پر قدرت و ارادہ رکھتے ہین، اور اگر ایجاد کے معنی خود مخلوق مثلاً زید کے ہین، تو جبکہ دونون معبودون کو یکسان طور پر قدرت و ارادہ حاصل ہے تو اس ترجیح کی کیا وجہ ہے کہ وہ مخلوق صرف ایک کی قدرت و ارادہ سے پیدا ہو اور دوسرے کی قدرت و ارادہ سے پیدا نہ ہو، اور اگر ایجاد کے معنی کسی اور چیز کے ہین تو وہ چیز یا قدیم ہوگی یا حادث، اگر قدیم ہے تو اس کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہی نہین ہوسکتا، اور اگر حادث ہے تو یہ وہی دوسری صورت ہے،

امام غزالی نے اس مسئلہ کو امام صاحب سے زیادہ صاف اور واضح پیرائے مین

لکھا ہے۔ وہ لکھتے ہین کہ "دو خالق کے درمیان مخلوقات کی تقسیم کی صرف دو صورتین ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ بعض جواہر و اعراض کو ایک خدا پیدا کرے اور بعض کو دوسرا، مثلاً ایک زمین کو پیدا کرے اور دوسرا آسمان کو،

(۲) تمام جواہر کو ایک خدا پیدا کرے اور تمام اعراض کو دوسرا۔"

پہلی صورت مین یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس خدا نے آسمان کو پیدا کیا ہے وہ زمین کے پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہین؟ اگر وہ قادر ہے تو دونون کی قدرت مین کوئی امتیاز نہین، اس لیے ان کے مقدور مین بھی کوئی امتیاز نہ ہوگا، اس لیے جس خدا نے آسمان کو پیدا کیا ہے، وہ زمین کو بھی پیدا کر سکے گا اور ایک کی ایجاد کو دوسرے کی ایجاد پر کوئی ترجیح حاصل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ زمین کے پیدا کرنے پر قادر نہین ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ تمام جواہر متماثل ہین یعنی ان کی حقیقت ایک ہے، اور ایک خاص حیز مین ان کا واقع ہونا بھی متماثل ہے، اور جو خدا ایک چیز پر قادر ہے وہ اس کے مثل پر بھی قادر ہو سکتا ہے، کیونکہ اُس کی قدرت قدیم ہے اور اس کا تعلق متعدد اجسام و جواہر سے ہو سکتا ہے اس لیے وہ صرف ایک ہی جسم اور جوہر تک محدود نہین ہے، اور جب قدرت حادثہ برخلاف اس کا تعلق متعدد مقدور سے ہو سکتا ہے تو بعض مقدور کو دوسرے مقدور پر ترجیح کی کیا وجہ ہے، بلکہ جب کہ اس کے مقدورات غیر متناہی ہین تو ہر ممکن الوجود جوہر اس کی قدرت کے تحت مین داخل ہو سکتا ہے۔

دوسری صورت مین جبکہ ایک جوہر اور دوسرا عرض کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو چونکہ یہ دونون چیزین مختلف الماہیتہ ہین اس لیے یہ ضروری نہین کہ جس خدا کو جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت حاصل ہو وہ عرض کے پیدا کرنے پر بھی

قادر ہو، لیکن عرض جوہر کا اور جوہر عرض کا محتاج ہے، اس لیے ہر خدا کا فعل دوسرے کے فعل پر موقوف ہوگا، اس صورت مین وہ اس کو پیدا نہ کر سکے گا مثلاً ایک خدا عرض کو پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن جو خدا جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے وہ جوہر کے پیدا کرنے پر آمادہ نہین ہوتا، اس صورت مین جو خدا عرض کو پیدا کر سکتا ہے، وہ عاجز ہوجائیگا اور عجز قدرت کے منافی ہے، یہی حالت جوہر کی بھی ہے، کہ جو خدا جوہر کے پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے وہ جوہر کو پیدا کرنا چاہتا ہے، لیکن عرض کا پیدا کرنے والا اسکی مخالفت کرتا ہے، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ دونون مین باہم اتفاق ہو یعنی جب ایک خدا جوہر کو پیدا کرے تو دوسرا عرض کے پیدا کرنے پر آمادہ ہوجائے، یا دوسرا خدا جب عرض کو پیدا کرنا چاہے تو دوسرا جوہر کو پیدا کردے، لیکن اگر یہ اتفاق واجب یعنی لازمی اور ضروری ہے تو یہ قدرت کے منافی ہے، کیونکہ اس صورت مین جب ایک خدا جوہر اور دوسرا عرض کو پیدا کرے گا تو ہر ایک عرض اور جوہر کے پیدا کرنے پر مجبور ہوجائیگا، اور مجبوری قدرت کے منافی ہے، اور اگر ممکن ہے یعنی اس قسم کا اتفاق ضروری اور لازمی نہین ہے تو کوئی جوہر یا عرض پیدا ہی نہین ہوسکتا، کیونکہ ایک خدا جب جوہر یا عرض کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو دوسرا عرض یا جوہر کے پیدا کرنے پر آمادہ نہین ہوتا، اور کوئی جوہر یا عرض بغیر عرض اور جوہر کے پیدا نہین ہوسکتا،

امام صاحب نے تفسیر کبیر مین توحید پر جو دو عقلی دلیلین اور قائم کی ہین، لیکن ان کی نسبت خود تصریح کردی ہے کہ وہ ظنی اور خطابی ہین[1]، البتہ انھون نے اس دلیل کی جو دوسری تقریر کی ہے، اس پر ان کو کامل اعتماد ہے، اور اس کی نسبت لکھتے ہین،

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۳۷

واعلم انك لما وقفت على	تم کو جاننا چاہیے کہ جب تم اس دلالت
حقیقة هذه الدلالة عرفت	کی حقیقت سے واقف ہو گئے تو تمکو
ان جمیع ما فی هذا العالم العلوی	معلوم ہوگیا کہ اس عالم علوی و سفلی مین
والسفلی من المحدثات	جس قدر مخلوقات اور محدثات ہین وہ
والمخلوقات فهو دلیل علی	خدا کی وحدانیت کی دلیل ہین، بلکہ ہر
وحدانیة الله تعالی بل وجود	ایک جوہر اور عرض کا وجود اس طریقہ کے
کل واحد من الجواهر والاعراض	مطابق جس کو ہم نے بیان کیا، توحید کی
دلیل تام علی التوحید من	دلیل تام ہے، اور اس دلیل کو خداوند تعالیٰ
الوجه الذی بیناه وهذه	نے اپنی کتاب کے متعدد مواقع مین بیان
الدلالة قد ذکرها الله تعالی	کیا ہے ....
فی مواضع من کتابه[1]	....

لیکن ایک گروہ ایسا بھی ہے جس کے نزدیک اس آیت سے صرف بت پرستی کا ابطال مقصود ہے، یعنی اس آیت کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر آسمان و زمین مین جیسا کہ بت پرستون کا خیال ہے اور بھی بہت سے معبود ہوتے تو نظام عالم خراب ہو جاتا کیونکہ یہ بت جمادات سے بنائے گئے ہین اور ان مین مدبر عالم ہونے کی صلاحیت اور قدرت نہین ہے، اس لیے وہ نظام عالم کو قائم نہین رہ سکتے کیونکہ کیونکہ اس آیت سے پہلے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے،

ام اتخذوا الهة من الارض	کیا ان لوگون نے ایسے معبود بنا رکھے ہین

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۳۴

همرینشرون | جنکویہ لوگ خود زمین (کی چیزون مٹی پتھر وغیرہ) سے بناکر کھڑا کرتے ہین ،

اس کے بعد فرمایا ہے ،

لَوْكَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا | اگر زمین و آسمان مین خدا کے سوا اور خدا ہوتے تو دونون برباد ہو جاتے ،

جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اس دلیل سے صرف بت پرستون کے خیال کی تردید مقصود ہے، عام طور پر شریک باری کی نفی مقصود نہین ہے، لیکن امام صاحب نے اس گروہ کے خیال کی تردید نہین کی بلکہ صرف اس قدر لکھا ہے کہ یہ مناظرہ اگرچہ بت پرستون کے ساتھ ہوا ہے لیکن خدانے جو دلیل بیان کی ہے، وہ تمام مخالفین کے مقابلے مین استعمال کی جاسکتی ہے ،

تنزیہ و تقدیس

تنزیہ و تقدیس کے معنی یہ ہین کہ خالق اور مخلوق مین کسی قسم کی مماثلت و مشابہت نہ تسلیم کی جائے، اور خود قرآن مجید مین خداوند تعالیٰ نے اس مماثلت و مشابہت کی نفی کی ہی

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (شوریٰ-۲) — کوئی چیز اس جیسی نہین

اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ (نحل-۲) — تو کیا جو پیدا کرتا ہے وہ اس کے مثل ہے جو پیدا نہین کرسکتا،

اب اس نفی کی صرف دو صورتین ہین، ایک تو یہ کہ خالق مین مخلوق کے بہت سے اوصاف نہ پائے جائین، دوسرے یہ کہ اس مین مخلوق کے اوصاف پائے تو جائین، لیکن وہ اس قدر اکمل و افضل ہون کہ مخلوق و خالق مین بجز اشتراک اسمی کے حقیقی مماثلت و مشابہت نہ پائی جائے،

پہلی صورت مین جو اوصاف مخلوق مین علانیہ نقص و عیب خیال کیے جاتے ہین مثلاً موت، نیند، خطا و نسیان وغیرہ خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید مین خود اپنی ذات سے کلیۃً ان کی نفی کردی ہے، مثلاً

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ (فرقان-۴) — اور (اے پیغمبر) اس زندہ (خدا) پر بھروسا رکھ جس کو موت نہین

لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ — نہ اسکو اونگھ آتی ہے، اور نہ نیند۔

عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ فِیْ کِتَابٍ لَا یَضِلُّ رَبِّیْ وَلَا یَنْسٰی (طٰہٰ - ۲)

ان باتون کا علم میرے پروردگار کے یہان کتاب (لوح محفوظ) مین لکھا ہوا (موجود) ہے میرا پروردگار نہ بھٹکتا ہے اور نہ بھولتا ہے۔

اور دوسری صورت مین مخلوق کے جو اوصاف اپنی ذات مین ثابت کیے ہین مثلاً علم، ارادہ اور قدرت وغیرہ ان کی نسبت قرآن مجید کی متعدد آیتون مین صاف تصریح کر دی ہے، کہ یہ اوصاف خالق مین مخلوق سے بدرجہا اکمل و افضل طریقے پر پائے جاتے ہین، اس بناپر ان دونون قسم کے اوصاف مین کسی قسم کا اختلاف نہین، البتہ گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ ان دونون قسم کے اوصاف کے علاوہ کچھ اوصاف ایسے بھی ہین جن کی نسبت شریعت نے نفیاً و اثباتاً کوئی تصریح نہین کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، مثلاً جسمانیت ایک ایسا وصف ہے جو مخلوق مین پایا جاتا ہے، اور اس وصف مین کوئی نقص وعیب بھی نہین ہے، لیکن شریعت نے خدا کے لیے نہ اس وصف کا اثبات کیا ہے، نہ نفی کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے، لیکن شریعت مین خدا کی نسبت بعض الفاظ ایسے آگئے ہین جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس مین جسمانیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً منہ، ہاتھ اور آنکھ وغیرہ اور اسی قسم کے الفاظ و اوصاف کے متعلق اسلامی فرقون مین اختلاف ہے، معتزلہ کو ان کے حقیقی معنی سے بالکل انکار ہے، چنانچہ امام ابو الحسن اشعری نے کتاب الابانہ مین ان کے جو عقائد گنائے ہین ان مین ایک یہ ہے کہ وہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ کے منکر ہین، اور صحیح روایتون مین جو یہ آیا ہے کہ خدا دنیا کے آسمان پر ہر رات کو اترتا ہے، اس کو تسلیم نہین کرتے[1]، معتزلہ کے برخلاف حنابلہ اور کرامیہ وغیرہ خدا کے لیے ان اعضا کا اثبات

---

[1] کتاب الابانہ ص ۷

کرتے ہین، البتہ ان کو مخلوق کے اعضا کے مشابہ نہین مانتے، امام ابوالحسن اشعری کا بھی یہی مذہب ہے، چنانچہ انھون نے کتاب الابانہ مین تصریح کی ہے کہ خدا کے منہ، ہاتھ اور آنکھ سب ہین لیکن ہم کو ان کی کیفیت کا علم نہین ہے،[1]

سلف یعنی صحابہ و تابعین کا یہی مذہب تھا اور امام ابوالحسن اشعری نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے، تاہم سلف بھی اس سے واقف تھے، کہ اگر اس عقیدے کو زیادہ وسعت دی گئی تو اس سے لازمی طور پر تجسیم و تشبیہ کا خیال پیدا ہوگا، اس لیے انھون نے اس عقیدہ کے ماننے کے لیے حسب ذیل شرطین لگائی تھین،

(۱) ان الفاظ مین کسی قسم کی تبدیلی جائز نہین، بلکہ وہی لفظ بولنا چاہیے جو قرآن و حدیث مین آیا ہے، کیونکہ بعض الفاظ سے تشبیہ و تجسیم کا تخیل زیادہ قوی ہو جاتا ہے، مثلاً خدا کی نسبت قرآن مجید مین استوی کا جو لفظ آیا ہے، اسکے جو معنی عربی زبان مین ہین فارسی زبان مین اس معنی مین اسکا کوئی مرادف لفظ نہین ہے، اس لیے اگر فارسی زبان مین اس کا یہ ترجمہ کیا جائے کہ "راست ایستاد" تو اس سے تشبیہ و تجسیم کا تخیل زیادہ پیدا ہوگا، کیونکہ جو چیز سیدھی ہو سکتی ہے، وہ کج بھی ہو سکتی ہے، اسی طرح کھڑے ہونے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چل پھر سکتی تھی، اس مین سکون پیدا ہو گیا، حالانکہ عربی زبان مین استوار کے لفظ سے یہ تخیل نہین پیدا ہوتا، اسی طرح عربی زبان مین بعض الفاظ ایسے ہین جو استعارۃً اپنے غیر حقیقی معنی مین استعمال کیے جاتے ہین، لیکن دوسری زبانون مین وہ الفاظ اس معنی مین استعارۃً نہین بولے جاتے، مثلاً عربی زبان مین اصبع کا لفظ استعارۃً احسان کے معنی مین بولا جاتا ہے، حالانکہ فارسی زبان مین اس کا ترجمہ "انگشت" اس معنی مین نہین بولا جاتا، اس بنا پر سلف کے

---

[1] کتاب الابانہ ص ۸

نزدیک ان الفاظ مین تبدیلی جائز نہین ،

(۲) ان الفاظ سے کوئی دوسرا لفظ مشتق نہین کرنا چاہیے، مثلاً قرآن مجید مین خدا کی نسبت استواء کا جو لفظ آیا ہے اس سے فاعل کا صیغہ یعنی مستوی نہین، مشتق کرنا چاہیے، کیونکہ اسم فاعل مین استمرار پایا جاتا ہے، اس لیے اس سے یہ تخیل پیدا ہوگا کہ خدا بالاستمرار عرش پر بیٹھا ہوا ہے، لیکن فعل صرف تجدد پر دلالت ... کرتا ہے، یعنی یہ کہ خدا عرش پر بیٹھا، لیکن یہ ضروری نہین کہ اس مین ثبات و دوام بھی حاصل ہو، بلکہ اگر ایک منٹ کے لیے بھی اس فعل کا صدور ہو جائے تو خدا پر یہ لفظ صادق آجائے گا، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن مجید مین خدا نے خود فرمایا ہے کہ "الرحمٰن علم القرآن" لیکن اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہین کر سکتے یعنی خدا کو معلم نہین کہہ سکتے ،

(۳) ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کرنا یا ایک ساتھ ان کی روایت کرنا جائز نہین، کیونکہ عام طور پر جو الفاظ بولے جاتے ہین، ان کے حقیقی معنی لیے جاتے ہین، اس لیے اگر ان الفاظ کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے تو ذہن ان کے ظاہری معنی کی طرف زیادہ ... شدت کے ساتھ رجوع ہوگا، البتہ اگر اس قسم کے دو ایک لفظ استعمال کیے جائین تو ان کو مجازی معنی پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ کو ایک ساتھ جمع نہین کیا بلکہ اپنی عمر کے مختلف اوقات مین جن مین بہت زیادہ فاصلہ تھا ان الفاظ کو کبھی کبھی استعمال فرمایا اور قرآن و احادیث صحیحہ مین اس قسم کے صرف چند الفاظ آئے ہین اور ان کے ساتھ ایسے قرائن و اشارات شامل ہین، جن سے تشبیہ و تجسیم کا تخیل نہین پیدا ہو سکتا، لیکن مشبہ و مجسمہ نے ان الفاظ کو ایک جگہ ...

کہہ دیا ہے، جن سے تشبیہ و تجسیم کے تخیل کو زیادہ قوت حاصل ہوگئی ہے، اس بنا پر جن لوگوں نے اس قسم کی حدیثوں کو ایک مستقل کتاب کی صورت مین جمع کیا ہے، اور ہر عضو کے ثبوت کے لیے ایک مستقل باب باندھا ہے انھون نے غلطی کی ہے،

(۴) اس کے برعکس اس قسم کے الفاظ کو ایک دوسرے سے الگ بھی نہین کرنا چاہیے، مثلاً قرآن مجید مین خداوند تعالیٰ کی نسبت یہ الفاظ آئے ہین،

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (انعام ۸) اور وہ اپنے بندون کے اوپر غالب ہے،

لیکن اس جملہ سے "فوق" کا لفظ الگ کرکے خدا کی نسبت تنہا استعمال نہین کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے پہلے قاہر کا جو لفظ آیا ہے، اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہان غلبہ کی فوقیت مراد ہے، اوپر کی جہت مراد نہین لیکن اگر اس لفظ کو اس سے الگ کرلیا جائے گا تو علانیہ جہت مراد ہوگی، اسی طرح "عبادہ" کے لفظ کو بھی اس سے الگ نہین کرسکتے، کیونکہ اس لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہان سیادت و الٰہیت کا تفوق مراد ہے، جہت مراد نہین،

یہ اصول امام غزالی نے الجام العوام مین لکھے ہین، اور امام صاحب نے تنزیہ پر اساس التقدیس کے نام سے جو مستقل کتاب لکھی ہے اس مین ان اصول کو بعینہ لے لیا ہے لیکن امام غزالی نے ان کے علاوہ سلف کے اور بھی متعدد اصول بتائے ہین، مثلاً

(۵) اس مسئلہ مین قیاس و تفریع کو بالکل چھوڑ دینا چاہیے، مثلاً قرآن و حدیث مین اگر خدا کی نسبت "ید" کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کلائی، بازو اور ہتھیلی لازمی چیزین ہین، خدا کے لیے ان اعضا کا اثبات نہین کرنا چاہیے، اسی طرح اگر خدا کے لیے ہاتھ اور آنکھ کا لفظ آیا ہے تو یہ ضروری نہین کہ اس کے لیے پانون اور منہ

بھی ثابت کیا جائے،

(۶) ان الفاظ مین غور و فکر نہین کرنا چاہیے،

(۷) اس قسم کے الفاظ کی تاویل نہین کرنی چاہیے یعنی ان کے ظاہری معنی کے چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہین کرنے چاہئین،

لیکن امام صاحب نے اساس التقدیس مین ان اصول سے نفیاً و اثباتاً کسی قسم کا تعرض نہین کیا ہے، البتہ انھون نے بذات خود اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس سے ان اصول پر بھی روشنی پڑتی ہے، چنانچہ انھون نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے، اس کی بنیاد چند مقدمات پر قائم ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ قرآن مجید مین ایسے الفاظ جنکے معنی ہم کو معلوم نہین ہو سکتے آئے ہین یا نہین؟ متاخرین کے زمانے مین جب صفات باری اور مسئلۂ قضا و قدر پر بحث شروع ہوئی تو یہ سوال پیدا ہوا، اور جو لوگ ان الفاظ و آیات کی تاویل کرتے تھے انھون نے اس سے انکار کیا ہے، اور متکلمین نے اونہی کی روش اختیار کی، لیکن جو لوگ ان کے ظاہری معنی مراد لیتے تھے انھون نے اس کو جائز رکھا، اور سلف مین بہت سے فقہاء، محدثین اور صوفیہ اس کے قائل ہو گئے اور امام صاحب نے بھی سلف کے مذہب کو اختیار کیا،[۱]

(۲) اسی قسم کے الفاظ کو جنکے معنی ہم کو معلوم نہین ہو سکتے متشابہ کہتے ہین، اور انہی الفاظ کی بنا پر ملاحدہ نے قرآن مجید پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مسلمانون کے نزدیک قیامت تک تمام عقائد و اعمال کی بنیاد قرآن مجید پر قائم ہے، لیکن اسی کے ساتھ قرآن مجید مین ایسی آیتین موجود ہین جن سے مسلمانون کے مختلف فرقے اپنے مذہب پر

[۱] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۰۲ و رسالہ اکلیل ابن تیمیہ ص ۱۳،

استدلال کرتے ہین، اور جو آیت ان کے مذہب کے موافق ہوتی ہے اس کو محکم اور جو آیت مخالف ہوتی ہے اس کو متشابہ قرار دیتے ہین، اور ہر فریق ایک آیت کو دوسری آیت پر جب ترجیح دیتا ہے تو اس کو ترجیح کے نہایت دقیق اور ضعیف وجوہ اختیار کرنے پڑتے ہین، لیکن اگر قرآن مجید مین اس قسم کے الفاظ نہ آتے بلکہ واضح اور جلی ہوتا تو یہ تمام اختلافات اٹھ جاتے اور وہ قیامت تک کے لیے مسلمانون کا ایک متفقہ دستور العمل ہوتا"[1]

اس اعتراض کے رفع کرنے کے لیے امام صاحب نے متشابہ الفاظ کے بہت سے فوائد بتائے ہین، جن مین سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ قرآن مجید خاص و عام دونون کے لیے ایک مشترکہ پیغام دعوت ہے، لیکن عوام کی حالت یہ ہے کہ وہ زیادہ تر حقائق کا ادراک نہین کر سکتے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ ایک ایسی ذات موجود ہے جو نہ جسم ہے، نہ کسی مکان مین واقع ہے، اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا تو عوام اس کو نہین سمجھ سکتے، بلکہ ان کے دل مین یہ خیال پیدا ہوتا کہ ایسی چیز موجود ہی نہین ہو سکتی، اس لیے ان کے مخاطب کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ استعمال کیے جائین جو ان کے توہم و تخیل کے مطابق ہون، لیکن اسی کے ساتھ ان مین ایسے قرائن و امارات بھی شامل ہون جو اصل حقیقت پر دلالت کرین[2]

یہ اعتراض اور یہ جواب درحقیقت امام غزالی کے رسالہ الجام العوام سے ماخوذ ہے، چنانچہ وہ اس رسالے مین لکھتے ہین کہ "اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ رسول اللہ صلعم نے اس قسم کے وہم پیدا کرنے والے الفاظ کیون استعمال کیے؟ کیا آپ کو یہ معلوم نہ تھا کہ ان سے تشبیہ کا وہم پیدا ہوگا، اور لوگون کے دل مین خدا کی ذات و صفات کے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۸ [2] ایضاً ص ۵۹۹

متعلق عقائد باطلہ پیدا ہو جائیں گے ؟ حاشا و کلا آپ کی نسبت یہ گمان نہین پیدا ہو سکتا کہ
آپ اس سے ناواقف تھے، اور اگر آپ نے جان بوجھ کر لوگون کو جہالت اور گمراہی
مین مبتلا کیا تو یہ بات منصب نبوت سے اور بھی بعید ہے، اور اسی بنا پر بعض لوگون نے
آپ کی نبوت مین شک کیا ہے، اور کہتے ہین کہ اگر آپ پیغمبر ہوتے تو آپ کو خدا کا علم
ہوتا اور آپ اس کی ذات و صفات کے متعلق ایسی باتین نہ بیان کرتے جو محال ہوتین
اس کے بخلاف ایک فریق نے ان کے بالکل ظاہری معنی مراد لیے ہین، اور وہ کہتے ہین
کہ اگر یہ ظاہری معنی مراد نہ ہوتے تو آپ اس قسم کے الفاظ کیون استعمال کرتے، بلکہ ان کو
چھوڑ کر دوسرے الفاظ استعمال فرماتے، یا ان کے ساتھ ایسے قرائن شامل کر دیتے جن سے
یہ وہم زائل ہو جاتا، لیکن اگر آپ خدا کی نسبت صاف صاف کہہ دیتے کہ وہ نہ جسم
ہے، نہ جوہر ہے، نہ عرض ہے، نہ عالم کے اندر ہے، نہ عالم سے باہر ہے، نہ متصل ہے،
نہ منفصل ہے، نہ کسی مکان مین ہے نہ کسی جہت مین، تو یہ تمام اختلافات اور شکوک
و شبہات دور ہو جاتے، لیکن اگر آپ یہ تصریح کر دیتے تو عام طور پر لوگ اس کا انکار
کر دیتے، اس لیے تنزیہ مین ایسا مبالغہ کرنا جس سے انکار و تعطل کا تخیل پیدا ہو مناسب
نہ تھا، البتہ اس پر یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح تنزیہ مین مبالغہ کرنے سے بعض لوگون
کے دل مین تعطل کا خیال پیدا ہو سکتا تھا، اسی طرح تشبیہ کے الفاظ سے بعض لوگ
تشبیہ کی طرف مائل ہو سکتے تھے، لیکن اولاً تو تعطل کا خیال اکثر لوگون کے دل مین
اور تشبیہ کا خیال بہت کم لوگون کے دل مین پیدا ہو سکتا تھا، اس لیے اکثر کو اقل پر
ترجیح دی گئی، دوسرے یہ کہ تشبیہ کے وہم کو آسانی کے ساتھ زائل کیا جا سکتا ہے،
کیونکہ خود قرآن مجید مین ہے لیس کمثلہ شیء جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا جسم ہے

جسم کے مشابہ ہے، البتہ تنزیہ مطلق کا ثبوت عوام بالخصوص عربی قوم کے لیے مشکل تھا"

(۳) بہر حال ان مصالح کی بنا پر قرآن و حدیث میں متشابہ الفاظ آئے ہیں لیکن خود شارع نے متشابہ الفاظ کی تعریف و تعیین نہیں کی ہے، اس لیے علماء نے بطور خود اسکی بہت سی تعریفیں کی ہیں، لیکن امام صاحب کے نزدیک محققین کے خیال کے مطابق متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ بعض الفاظ کے دو معنی ہوتے ہیں، اور ان میں اصل وضع کے رو سے ایک معنی کو دوسری معنی پر کوئی ترجیح نہیں ہوتی، مثلاً "قرء" کا لفظ عربی زبان میں حیض اور طہر دونوں کے لیے یکساں طور پر وضع کیا گیا ہے، اور ان میں ایک معنی کو دوسرے معنی پر کوئی ترجیح نہیں، اس لیے قدرتی طور پر ذہن ان کے متعلق کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتا بلکہ توقف کرتا ہے، اس کے بخلاف بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں جن کے دو معنی تو لیے جا سکتے ہیں لیکن اصل وضع کے رو سے ایک معنی راجح اور دوسرا مرجوح ہوتا ہے، لیکن یہی مرجوح معنی حق اور راجح معنی باطل ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے،

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ	اور جب ہم کسی گانون کو تباہ کرنا چاہتے ہیں تو
قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا	اسکے خوشحال لوگون کو حکم دیتے ہیں پھر وہ
فَفَسَقُوا فِيهَا (بنو اسرائیل - ۲)	اس گانون میں بدکاریان کرتے ہیں

اور اس کے ظاہری اور راجح معنی یہ ہیں کہ خدا بدکاری کا حکم دیتا ہے، لیکن دوسری آیت میں ہے،

إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ (اعراف ۳) خدا بری بات کا حکم نہیں دیتا۔

جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا بدکاری کا حکم نہیں دیتا، اسی قسم کے الفاظ کے متعلق دشواری پیش آتی ہے، کیونکہ جو آیت جس فریق کے موافق ہوتی ہے وہ اس کو محکم اور

جو آیت اس کے حریف کے موافق ہوتی ہے اس کو متشابہ قرار دیتا ہے، اس لیے
ہر لفظ کے محکم اور متشابہ قرار دینے کا ایک کلی اصول مقرر کرنا چاہیے، اور امام صاحب
کے نزدیک اس کا کلی اصول یہ ہے کہ جب ایک لفظ مین دو معنون کا احتمال ہو اور
اور ان مین ایک معنی راجح اور دوسرا معنی مرجوح ہو تو اس صورت مین اگر ہم اسکے
راجح معنی مراد لین تو یہ لفظ محکم ہوگا، لیکن اگر ہم راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی مراد
لین تو اس لفظ کو متشابہ کہین گے، البتہ راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی کے لینے کیلیے
ایک مستقل دلیل کی ضرورت ہوگی اور وہ دلیل یا لفظی ہوگی یا عقلی، لفظی دلیل کی صورت
یہ ہے کہ دو لفظی دلیلون مین تعارض واقع ہو، اور ایک لفظ کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر
دوسرے لفظ کے ظاہری معنی کا لینا ناممکن ہو، البتہ ایک لفظ کے ظاہری معنی کو دوسرے
کے ظاہری معنی پر صرف اس وقت ترجیح دیجا سکتی ہے، جب ایک کی دلالت اپنے معنی
پر یقینی اور دوسرے کی غیر یقینی ہو، اس لیے ایسی حالت مین یقینی دلالت کو غیر یقینی
دلالت پر ترجیح دیجا سکتی ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ہر لفظ مین ایسے احتمالات
نکلتے ہین جن کی بنا پر کسی لفظ کی دلالت اپنے معنی پر یقینی نہین کہی جا سکتی، اس لیے ایک
لفظ کے ظاہری اور راجح معنی کو چھوڑ کر مرجوح معنی لینا ظنی ہوگا، فقہی مسائل مین تو
اس قسم کے ظنی معنی مراد لیے جا سکتے ہین، لیکن عقائد کے مسائل مین اس قسم کی ظنی دلالت
پر اعتماد نہین کیا جا سکتا، البتہ اگر عقلی دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ ایک لفظ کے ظاہری
اور راجح معنی مراد نہین ہو سکتے تو اس صورت مین اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائینگے،
اور اسی کا نام تاویل ہے، لیکن خود اس مرجوح معنی کی تعیین ضروری ہے، کیونکہ اسکی
صورت صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجاز کو دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری

تاویل پر ترجیح دیجائے، اور اس قسم کی ترجیح صرف لفظی دلیل سے دیجاسکتی ہے، لیکن اولاً تو لفظی دلائل خود ضعیف ہوتے ہین، بالخصوص ایک مرجوح کو دوسرے مرجوح پر ترجیح دینے کے لیے جو دلائل استعمال کیے جاتے ہین ان مین اور بھی ضعف پیدا ہوجاتا ہے، اس لیے اس قسم کے دلائل سے ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح نہین دیجاسکتی، یعنی اس قسم کے الفاظ کے ظاہری معنی چھوڑنے کے بعد ان کے دوسرے معنی بیان نہین کیے جاسکتے۔ سلف کا یہی مذہب ہے[۱] اور امام صاحب نے بھی یہی مذہب اختیار کیا ہے، چنانچہ اس تحقیق کے بیان کرنے کے بعد تفسیر کبیر مین لکھتے ہین:

فهذا التحقیق المتین مذهبنا	اس مستحکم تحقیق کے بعد ہمارا مذہب یہ ہے کہ
ان بعد اقامة الدلالة القطعية	اس بات پر یقینی دلیل قائم کرنے کے بعد
علی ان حمل اللفظ علی الظاهر	کہ لفظ کا ظاہری معنی پر محمول کرنا محال
محال لا یجوز الخوض فی تعیین	ہے تاویل کی تعیین مین غور و فکر نہین
التاویل[۲]	کرنا چاہیے،

ایک دوسرے موقع پر "ثم استوی علی العرش" کی تفسیر مین لکھتے ہین:

ان نقطع بکونه تعالی متعالیا	ہم یقین رکھتے ہین کہ خداوند تعالی مکان
عن المکان والجهة ولا نخوض	اور جہت سے منزہ ہے لیکن باوجود اس کے
فی تاویل الآیة علی التفصیل	ہم آیت کی تاویل مین غور و فکر نہین کرتے
بل نفوض علمها الی الله وهو	بلکہ اس کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہین،

[۱] اساس التقدیس ص ۲۲۳ [۲] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۹۶ و ۶۹۷

الذی نوعناہ فی تفسیر قولہ "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ" وھذا المذھب ھو الذی نختارہ ونقول بہ ونعتمد علیہ[۱]	خدا کے اس قول کی تفسیر میں "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ" ہم نے اسی کو ثابت کیا ہے اور ہم اسی مذہب کو پسند کرتے ہیں اسی کے قائل ہیں اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں،

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تنزیہ وصفات باری کے متعلق امام صاحب نے سلف کا مذہب اختیار کیا ہے، کیونکہ

(۱) سلف کے نزدیک متشابہ یعنی ایسے الفاظ جنکے معنی معلوم نہیں ہو سکتے، قرآن مجید میں مذکور ہیں، لیکن متکلمین کے نزدیک ایسے الفاظ قرآن مجید میں موجود نہیں، اور امام صاحب اس مسئلہ میں سلف ہی کے ہمزبان ہیں،

(۲) سلف کے نزدیک ان الفاظ کی تاویل جائز نہیں لیکن جمہور متکلمین کے نزدیک ضروری ہے، اور امام صاحب نے اس مسئلہ میں سلف ہی کی روش اختیار کی ہے[۲] لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب ارباب تاویل کی تکفیر بھی نہیں کرتے[۳]، بلکہ ان کے نزدیک تمام اسلامی فرقے بعض موقعوں پر قرآن وحدیث میں تاویل کو ضروری سمجھتے ہیں، مثلاً قرآن مجید میں ہے،

وَاَنْزَلْنَا الْحَدِیْدَ فِیْهِ بَاْسٌ شَدِیْدٌ (حدید-۳)	اور ہم نے لوہا اتارا جس میں بڑا خطرہ ہے،

حالانکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ لوہا آسمان سے زمین میں نہیں اتارا گیا ہے، حدیث

---

۱ تفسیر کبیر ج ۴ ص ۴۳۳ ۲ اساس التقدیس ص ۲۲۳ ۳ تفسیر کبیر ج ۱ ص ۲۶۰

میں ہے کہ خداوند تعالیٰ اپنے بندے سے کہے گا کہ "میں بیمار ہوا تو نے میری عیادت نہیں کی، میں نے تجھ سے کھانا مانگا تو نے مجھکو کھانا نہیں کھلایا، میں نے تجھ سے پانی مانگا تو نے مجھکو پانی نہیں پلایا"، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلعم نے خداوند تعالیٰ کی زبان سے بیان فرمایا ہے کہ "جو شخص میرے پاس چل کر آئے گا میں اس کے پاس دوڑ کر آؤں گا" اور اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ ایک حالت کی تصویر کھینچنی مقصود ہے، اس قسم کی اور بھی بہت سی آیتیں اور حدیثیں ہیں جن میں تاویل سے مفر نہیں، تاویل کے سب سے بڑے مخالف امام حنبل ہیں، لیکن تین حدیثوں میں جیسا کہ امام غزالی نے لکھا ہے ان کو بھی تاویل کرنی پڑی، ایک تو یہ کہ "حجر اسود زمین میں خدا کا ہاتھ ہے"، "مجھکو یمن کی طرف سے خدا کی خوشبو آتی ہے"، "تیسرے یہ کہ جو شخص مجھکو یاد کرتا ہے میں اس کا ہمنشین ہوتا ہوں"، حدیث میں ہے کہ "قیامت کے دن سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران بادل کی شکل میں آئیں گی"، معتزلہ نے اس حدیث سے مسئلہ خلق قرآن پر استدلال کیا، تو امام احمد بن حنبل نے اس کا یہ جواب دیا کہ "اس سے ان سورتوں کے پڑھنے والے کا ثواب مراد ہے، اور یہ کھلی ہوئی تاویل ہے۔"[1]

اس بنا پر تاویل سے تو کسی فرقے کو مفر نہیں، البتہ یہ متعین کرنا چاہیے کہ تاویل کے مواقع کیا ہیں؟ امام صاحب کے نزدیک جب عقلی و نقلی دلیل میں تعارض واقع ہو، تو اس موقع پر عقل کو نقل پر ترجیح دی جائے گی، اور اس حالت میں تین صورتیں پیش آئیں گی۔

(۱) ایک تو یہ کہ نقلی دلیل کو سرے سے صحیح ہی نہ تسلیم کیا جائے،

(۲) اور اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کی تاویل کی جائے،

---

[1] اساس التقدیس ص ۹۹-۱۰۰-۱۰۱

(۳) اس کی تاویل نہ کی جائے بلکہ اس کا علم خدا کے سپرد کر دیا جائے،

امام صاحب کا اصلی میلان جیسا کہ ہم ابھی لکھ آئے ہین اسی تیسری صورت کی طرف ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ تاویل کو بھی ناجائز نہین سمجھتے البتہ متکلمین کے نزدیک اس موقع پر تاویل ضروری ہو جاتی ہے، لیکن امام صاحب اس کو ضروری نہین سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک محض تبرعاً تاویل کی جاسکتی ہے[۱] اس اصول کے مطابق خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات کے متعلق قرآن و حدیث مین جو متشابہ الفاظ آئے ہین ان کے ظاہری معنون کے لحاظ سے خداوند تعالیٰ کا جسم و جسمانی ہونا لازم آتا ہے، اور امام صاحب کے نزدیک خداوند تعالیٰ کا جسم و جسمانی ہونا محال ہے، اور اس پر انھون نے بہت سے عقلی دلائل قائم کیے ہین، مثلاً ہر جسم مرکب ہوتا ہے، اور ہر مرکب اپنے تمام اجزاء کا محتاج ہوتا ہے لیکن مرکب کے تمام اجزاء مرکب کے غیر ہوتے ہین اور جو چیز غیر کی محتاج ہوتی ہے، وہ بے نیاز نہین ہوسکتی یا یہ کہ اگر خدا کے اجزائے ترکیبی مین اعضاء و جوارح ہون تو وہ دیکھنے کیلیے آنکھ کا، کرنے کے لیے ہاتھ کا اور چلنے کے لیے پانون کا محتاج ہوگا، اور یہ احتیاج اسکی شانِ بے نیازی کے مخالف ہے[۲] لیکن اگر خدا کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق نہ کیا جائے یا کیا جائے لیکن اس کو اجزاء سے مرکب نہ مانا جائے، تو اس صورت مین محض لفظی نزاع باقی رہ جاتی ہے، چنانچہ امام صاحب خود اساس التقدیس مین لکھتے ہین کہ "قدمائے کرامیہ کی نسبت مشہور ہے، کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ذات پر جسم کے لفظ کا اطلاق تو کرتے ہین لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے ہین کہ ہمارا یہ مقصد نہین ہے کہ خداوند تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہے، بلکہ ہم اس کے معنی یہ لیتے ہین کہ وہ محل سے بے نیاز اور بذات خود قائم ہے،

[۱] اساس التقدیس صفحہ ۲۱۱ [۲] ایضاً ص ۲۳

اور اس صورت مین صرف لفظی نزاع باقی رہ جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ چونکہ کرامیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ خدا ایک خاص حیز و جہت مین ہے، اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے اس لیے اس اعتقاد سے خدا کا اجزاء سے مرکب ہونا لازم آتا ہے[1]، با اینہمہ اگر یہ مسئلہ صرف اسی حد تک محدود رہتا تو امام صاحب کو اس کی تردید کی چندان ضرورت نہ تھی، لیکن امام صاحب کے زمانے مین جو لوگ اس عقیدہ کے موجود تھے، انھون نے اس مسئلہ پر اپنی طرف سے بہت کچھ اضافے کر دیے تھے، امام غزالی الجام العوام مین لکھتے ہین کہ اس مسئلہ مین قیاس و تفریع سے کام نہین لینا چاہیے، مثلاً اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس بنا پر کہ ہاتھ کے لیے کلائی، بازو، اور ہتھیلی کا ہونا ضروری ہے، خدا کیلیے ان تمام اعضاء کو ثابت نہین کرنا چاہیے، یا اگر خدا کے متعلق انگلی کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے انگلیون کے پور کا ثابت کرنا جائز نہین جس طرح گوشت، ہڈی اور اعصاب کا ثابت کرنا جائز نہین، اگرچہ عام طور پر ہاتھ ان چیزون سے خالی نہین ہوتا، اس اضافہ سے بعید تر یہ اضافہ ہے کہ اگر خدا کی نسبت ہاتھ کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے پانون بھی ثابت کیا جائے، آنکھ یا ہنسنے کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے منہ ثابت کیا جائے، سمع و بصر کا لفظ آیا ہے تو اس کے لیے کان اور آنکھ ثابت کیے جائین، یہ تمام چیزین محال، جھوٹ اور اضافے ہین، اور بعض احمق مشبہ چونکہ اس قسم کی جسارت کرتے ہین، اسلیے ہم نے اس کا ذکر کیا[2]، سوء اتفاق سے امام صاحب کو اسی گروہ سے سابقہ پڑا، چنانچہ جب انھون نے بلاد غزنہ کا سفر کیا اور سلطان غیاث الدین غوری اور اس کے بھائی شہاب الدین غوری کے دربار مین پہنچے تو ان اطراف کے اکثر باشندے کرامیہ مجسمہ تھے،

---

[1] اساس التقدیس ص ۹۷-۹۸ [2] الجام العوام ص ۱۶

اور خود سلطان غیاث الدین غوری کا بھی یہی مذہب تھا[1]، اس لیے امام صاحب نے خداوند تعالیٰ کی تنزیہ کے مسئلہ پر خصوصیت کے ساتھ توجہ کی، اور اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا وہ چند مقدمات پر مبنی ہے،

(۱) ایک ایسی ذات موجود ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جا سکتا، نہ عالم کی کسی چیز مین حلول کر کے پائی جاتی، نہ وہ عالم سے الگ ہو کر کسی حیز و جہت مین ہے، لیکن مخالف گروہ اس مقدمہ کو بداہۃً باطل سمجھتا ہے۔ اور اس کے نزدیک اس قسم کی کوئی چیز موجود ہی نہین ہو سکتی، لیکن امام صاحب بداہت کے اس دعویٰ کو تسلیم نہین کرتے، اولاً تو ایک بہت بڑا گروہ یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نہ کسی جسم مین حال ہو کر پایا جاتا، نہ عالم سے الگ کسی حیز و جہت مین ہے، خود فلاسفہ عقول نفوس اور ہیولیٰ کو جسم اور جسمانی نہین تسلیم کرتے اور مسلمانون مین معمر بن عباد السلمی، محمد بن نعمان، راغب اصفہانی اور امام غزالی کا یہی مذہب ہے، اور یہ لوگ ایک بدیہی چیز کے منکر نہین ہو سکتے، دوسرے یہ کہ عقل اس مسئلہ مین کہ "ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم مین حال ہو کر پائی جاتی، نہ عالم سے الگ کسی حیز و جہت مین موجود ہے" اور اس مسئلہ مین کہ "ایک دو کا نصف ہے"، صریح فرق محسوس کرتی ہے، اور دوسرے مسئلہ کا اس کو بداہۃً یقین حاصل ہو جاتا ہے، اور پہلے مسئلے مین وہ توقف کرتی ہے اور اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہین کرتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے کا انکار بدیہی نہین ہے، البتہ ہم اپنے طبعی میلان کی بنا پر یہ خیال کرتے ہین کہ ہر چیز کو کسی جسم مین حلول کر کے یا کسی جہت اور حیز مین اس سے الگ ہو کر پایا جانا چاہیے، لیکن یہ عقل کا فیصلہ نہین ہے، بلکہ

[1] تاریخ الحکما شہرزوری ص ۱۷۵

وہم وخیال کا فیصلہ ہے، کیونکہ وہم وخیال کا تعلق صرف محسوسات سے ہے، اور جو چیزین
کہ ہم کو محسوس ہوتی ہین وہ یا تو کسی جسم مین حلول کرکے یا اس سے الگ ہو کر کسی چیز
وجہت مین پائی جاتی ہین، اس بنا پہ وہم وخیال نے محسوسات پر غیر محسوسات کو بھی
قیاس کرلیا، لیکن یہ قیاس وہمی اور خیالی ہے، عقلی نہین ہے، بلکہ عقل کے نزدیک ایسی
چیزون کا وجود ہے، جو ان تمام علائق سے مجرد ہین، مثلاً زید، عمرو، بکر سب کے سب انسانیت
مین شریک ہین، اور اپنے اپنے تشخصات وتعینات کی وجہ سے باہم ممتاز ہین، اس لیے
اگر ان تعینات وتشخصات کو حذف کر دیا جائے تو انسانیت کا ایک مشترک مفہوم ایسا
نکلتا ہے، جس کی کوئی معین شکل نہین ہے، بلکہ وہ بالکل مجرد وعقلی ہے، بعینہ اسی طرح یہ بھی
ممکن ہے کہ محسوسات کا خالق حس وخیال کے علائق سے بالکل منزہ ہے،

لیکن امام صاحب کی یہ تقریر صحیح نہین ہے، فلاسفہ کا دعوی ہے کہ "امکان احتیاج
کی علت ہے"، اور اس دعوی کو وہ بدیہی سمجھتے ہین، لیکن اس دعویٰ پر یہ اعتراض ہوتا
ہے کہ وہ بدیہی نہین ہے، اور اس اعتراض کی تقریر امام صاحب نے مباحث مشرقیہ مین
بعینہ وہی کی ہے جو مجسمہ ومشبہ کے دعویٰ کی تردید مین کی ہے، یعنی یہ کہ عقل اس مسئلہ مین
کہ "امکان احتیاج کی علت ہے"، اور اس مسئلہ مین کہ "ایک دو کا نصف ہے" صریح
فرق محسوس کرتی ہے، دوسرے مسئلہ پر وہ بداہۃً یقین رکھتی ہے، اور پہلے مسئلہ پر اس کو
اس قسم کا یقین نہین ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پہلا مسئلہ بدیہی نہین ہے لیکن امام صاحب
نے حکماء کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ باوجود اس فرق کے یہ دعویٰ بدیہی ہے،
کیونکہ جس طرح نظریات مین باہم فرق ہوتا ہے یعنی ایک نظری زیادہ دقیق اور زیادہ
محتاج استدلال ہوتا ہے، اور دوسرا اس سے کم، اسی طرح بدیہیات مین بھی اختلاف

ہوتا ہے، ایک بدیہی بہت زیادہ واضح ہوتا ہے، اور دوسرا اس سے کم، اس لیے یہ مسئلہ کہ "امکان احتیاج کی علت ہے" باوجود بدیہی ہونے کے اس قدر واضح نہین ہے، جس قدر یہ مسئلہ کہ "ایک دو کا نصف ہے"، لیکن بعینہٖ یہی جواب مشبہ اور مجسمہ بھی دے سکتے ہین اور کہہ سکتے ہین کہ اس مسئلہ مین کہ "ایک ذات ایسی موجود ہے جو نہ عالم مین حال ہو کر پائی جاتی، نہ عالم سے الگ کسی جہت مین ہے، اور اس مسئلہ مین کہ "ایک دو کا نصف ہے" اگرچہ عقل صریح فرق محسوس کرتی ہے تاہم اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اس کا انکار بدیہی نہ ہو، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا انکار اس قدر واضح طور پر محال نہین ہے، جس قدر اس مسئلہ کا انکار کہ "ایک دو کا نصف ہے" لیکن باوجود اس اختلاف کے دونون کی بداہت مین کوئی فرق نہین آتا،

امام صاحب نے انسانیت کی جو مثال دی ہے وہ بھی صحیح نہین، کیونکہ گفتگو وجود ذہنی مین نہین ہے، بلکہ وجود خارجی مین ہے، اور انسانیت کا وجود ذہنی ہے وجود خارجی نہین ہے، اس لیے موجودات خارجیہ مین سے کسی ایسے موجود کی مثال پیش کرنی چاہیے، جو خارج مین جہت، حیز اور مکان مین نہ پائی جائے، امام صاحب نے اساس التقدیس مین اس اعتراض سے تعرض نہین کیا ہے، لیکن اربعین مین خود مخالفین کی زبان سے یہ اعتراض کیا ہے اور لکھا ہے کہ انسان من حیث الانسان کا وجود خارج مین نہین ہے، بلکہ عقل مین ہے، حالانکہ دعویٰ یہ ہے کہ خارج مین جب دو چیزین موجود ہون گی تو لازمی طور پر یا تو ایک دوسرے مین حلول کر کے پائی جائے گی یا اس سے الگ ہو کر کسی جہت مین موجود ہوگی، اس کے بعد اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہم اس مثال سے یہ ثابت کرنا نہین چاہتے کہ خارج مین کوئی چیز مقدار اور جہت سے منزہ ہو کر پائی جاتی ہے

بالکہ مقصود صرف یہ ہے کہ ایسی چیز کا تعقل ممکن ہے، جس کی کوئی جہت اور مقدار نہ
نہو، اور اس مثال سے یہ دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، باقی یہ بات کہ اس قسم کی کوئی
چیز ذہن سے باہر موجود ہے یا نہین؟ دوسری دلیل پر موقوف ہے" بہرحال اس
مقدمہ سے امام صاحب یہ ثابت نہ کرسکے کہ خارج مین کوئی چیز ایسی موجود ہے جو
جہت اور مقدار سے منزہ ہے، اس دلیل کے بعد امام صاحب نے دلیل الزامی سے
یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ خود فریق مخالف ایسی چیزون کے وجود کو تسلیم کرتا ہے جو وہم
وخیال سے بالاتر ہین، مثلاً یہ لوگ کہتے ہین کہ خدا کا منہ اور خدا کا ہاتھ مخلوق کے منہ اور
ہاتھ سے مختلف ہے، حالانکہ اس قسم کا منہ اور ہاتھ وہم وخیال مین نہین آسکتا خدا کی ذات
سے خدا کی صفات اور خدا کے افعال کا تعقل آسان ہے لیکن وہ بھی ہمارے وہم وخیال سے
بالاتر ہے، ہم کو کسی ایسے شخص کا وجود معلوم نہین ہے، جس کو تفصیل کے ساتھ غیر متناہی
چیزون کا علم دفعۃً حاصل ہو حالانکہ ہمارا اعتقاد ہے کہ خداوند تعالیٰ کو اس قسم کا علم حاصل
ہے، ہم کو نظر آتا ہے کہ ہر شخص جب کوئی کام کرتا ہے تو اس کے لیے اس کو آلات و
ادوات کی ضرورت ہوتی ہے، اور اعمال شاقہ کرنے کے بعد وہ تھک جاتا ہے، حالانکہ
خداوند تعالیٰ اپنے افعال مین نہ آلات وادوات کا محتاج ہے، نہ اس کو تکان لاحق
ہوتی، خداوند تعالیٰ عرش سے لیکر تحت الثریٰ تک کی مخلوقات کی آواز سنتا ہے،
اور آسمان کے اوپر اور زمین کے نیچے تک کی چھوٹی بڑی چیزین دیکھتا ہے،
حالانکہ یہ بات ہمارے وہم وخیال سے بالاتر ہے، مجسمہ ومشبہ کو بھی ان عقائد سے
اتفاق ہے، اس لیے جب وہ خود ایسی باتین تسلیم کرتے ہین جو وہم وخیال مین نہین
آسکتین تو اس کو کیون نہین تسلیم کرسکتے کہ خدا موجود تو ہے لیکن عالم کے اندر ہے، نہ عالم

کے باہر"، انتہا سے انتہا یہ کہا جا سکتا ہے، کہ ایسی ذات کا وجود وہم و خیال مین نہین آسکتا، لیکن خدا کی کونسی چیز وہم و خیال مین آسکتی ہے؟ لیکن امام صاحب نے اس پر غور نہین کیا کہ ان عقائد کے متعلق شریعت کی تصریحات موجود ہین، خداوند تعالیٰ نے خود فرما دیا ہے کہ "لیس کمثلہ شی" اس لیے مشبہ و مجسمہ خدا کے منہ اور ہاتھ کو مخلوق کے منہ اور ہاتھ سے مختلف مانتے ہین، اسی طرح خدا کے افعال و صفات کے متعلق بھی شریعت کی جو تصریحات موجود ہین اور انہی تصریحات کے مطابق وہ ان کے وجود کو تسلیم کرتے ہین، اور اس مین عقل، وہم اور خیال کو کوئی دخل نہین دیتے، لیکن اس مسئلہ کے متعلق کہ "خدا نہ عالم کے اندر ہے نہ عالم سے باہر، نہ کسی حیز مین ہے، نہ کسی جہت مین" شریعت کی کوئی تصریح موجود نہین ہے، اس لیے وہ اس قسم کے موجود خارجی کا اس لیے انکار نہین کرتے کہ وہ وہم و خیال سے بالاتر ہے، بلکہ اس لیے انکار کرتے ہین کہ شریعت مین اس کی کوئی تصریح نہین ہے، بلکہ شریعت مین اس کے برخلاف شہادتین موجود ہین، چنانچہ علامہ ابن رشد نے لکھا ہے کہ جسمیت کی صفت کے متعلق بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے، لیکن نفی سے زیادہ شریعت مین اس کے اثبات کی تصریح موجود ہے، کیونکہ قرآن مجید کی متعدد آیتون مین خدا کے لیے منہ اور ہاتھ کا لفظ آیا ہے، اور ان آیتون سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ جسمیت ان صفات مین ہے، جن مین خالق کو مخلوق پر فضیلت حاصل ہے، جس طرح اور صفات مثلاً قدرت و ارادہ مین اس کو مخلوق پر فضیلت حاصل ہے، اس لیے بہت سے اہل اسلام کا یہ اعتقاد ہے کہ خدا جسم تو ہے لیکن اور اجسام کے مشابہ نہین ہے، اور حنابلہ اور ان کے بہت سے پیروون کا یہی مذہب ہے[1]،

---

[1] کشف الادلہ ص ۶۲

(۲) مجسمہ اور مشبہ کا دعوی ہے کہ "ایک ایسا موجود جو نہ عالم سے متصل ہو نہ منفصل اُسوقت تک ذہن مین نہین آسکتا جب تک اسکی کوئی نظیر موجود نہ ہو" حالانکہ اسکی کوئی نظیر موجود نہین ہی لیکن امام صاحب نے اس دعوی کے باطل کرنے کے لیے یہ دوسرا مقدمہ قائم کیا ہے کہ "ہر موجود کے لیے یہ ضروری نہین ہے کہ اس کی کوئی نظیر بھی موجود ہو اور اس نظیر کے موجود نہ ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ سرے سے اس کا وجود ہی نہ پایا جائے، کیونکہ ہم کو بداہتہً یہ معلوم ہے کہ عقل کے نزدیک ایک ایسی ذات کا وجود ممکن ہو جس مین ایسے اوصاف پائے جائین جو اس کے سوا اور چیزون مین موجود نہ ہون، اس لیے اس کی نظیر کے معدوم ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ وہ بھی موجود نہ ہو، امام صاحب نے بعض عقلی دلیلون سے بھی اس کو ثابت کیا ہے، لیکن یہ سب عقلی احتمالات ہین، انھون نے موجودات اور محسوسات سے کوئی ایسی مثال نہین دی ہے جس سے ثابت ہو کہ ایک ایسی چیز موجود ہے جس کی کوئی نظیر نہین ہے،

ان مقدمات کے بعد امام صاحب نے نقلی دلائل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے، کہ خداوند تعالے جسمیت، جہت اور حیز سے مبرا ہے، لیکن قرآن و حدیث مین بہ تصریح اس کے متعلق کچھ مذکور نہین ہے، کسی آیت یا حدیث مین نہ تو خدا کے لیے جسم کا لفظ آیا ہے، نہ صراحتہً اس سے انکار کیا گیا ہے، بلکہ ان دونون سے سکوت اختیار کیا گیا ہے، اس لیے امام صاحب نے جو نقلی دلیلین پیش کی ہین ان سے بہ تصریح یہ ثابت نہین ہوتا، کہ خداوند تعالی جسمیت، حیز اور جہت سے منزہ ہے، بلکہ امام صاحب نے اُن سے یہ نتیجہ نکالا ہے، لیکن یہ نتیجہ کسی طرح یقینی اور قطعی نہین کہا جا سکتا، بلکہ نہایت دُور از کار معلوم ہوتا ہے، مثلاً قرآن مجید مین ہے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" جس کے صریح معنی یہ

ہین کہ خدا کا کوئی شریک نہین ہے، لیکن امام صاحب اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ اگر خدا جسم ہوگا تو دو جزون سے مرکب ہوگا، اور اس وقت وہ احد یعنی ایک باقی نہ رہے گا، حالانکہ اولاً تو یہی متفقہ مسئلہ نہین کہ جسم دو جزء سے مرکب ہوتا ہے، بلکہ اکثر اتنہین جسم کو بسیط مانتے ہین، دوسرے جو اجسام مختلف اجزاء سے مرکب ہوتے ہین ان کو بھی عرف عام مین ایک ہی کہا جاتا ہے، دو نہین کہا جاتا،

اسی طرح قرآن مجید مین ہے "کل شیء ھالک الا وجہہ" اور امام صاحب اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ اس آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تمام حیز و جہت ایک دن فنا ہوجائیں گے، صرف خدا باقی رہے گا، اور اس کے تسلیم کرنے کے بعد یہ ماننا پڑے گا کہ خدا اس وقت بھی کسی حیز و جہت مین موجود نہین ہے، ورنہ اس کی ذات مین تغیر لازم آئے گا جو محال ہے لیکن امام صاحب نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ جہت و حیز موجود چیز نہین ہین، اس لیے وہ فنا نہین ہوسکتین، اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جہت اور حیز عدمی چیز نہین ہین، بلکہ وجودی ہین، لیکن اس پر جو دلیل قائم کی ہے اس سے زیادہ سے زیادہ ان کا وجود ذہنی ثابت ہوتا ہے، حالانکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تمام موجودات خارجیہ فنا ہوجائین گے، صرف خدا کی ذات باقی رہے گی، ایک حدیث مین ہے کہ ایک صحابی نے آپ سے دریافت کیا کہ سب سے پہلے کیا چیز موجود تھی، رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ "خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی"، امام صاحب اس سے یہ نتیجہ مستنبط کرتے ہین کہ اگر خدا کسی حیز و جہت مین ہوتا تو وہ حیز و جہت اس کے ساتھ موجود ہوتین، حالانکہ اس حدیث سے اسکے خلاف ثابت ہوتا ہے لیکن اس پر بھی یہی اعتراض ہوتا ہے کہ حیز و جہت کا کوئی واقعی وجود نہین ہے، یہ محض اعتباری اور ذہنی چیزین ہین، اور حدیث مین خدا کے ساتھ ذ

چیزون کے وجود کا انکار نہین کیا گیا ہے، بلکہ خارجی چیزون کے وجود کا انکار کیا گیا ہے،

ایک حدیث مین ہے کہ خداوند تعالیٰ "ایک ایسی اندھیری مین تھا جس کے نیچے نہ پانی تھا، نہ اسکے اوپر ہوا تھی"۔ اور امام صاحب کہتے ہین کہ اس اندھیری سے مراد یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی جہت مین نہ تھا، کیونکہ وہ جہت اگر موجود ہوتی تو نظر آتی، لیکن ان دلائل کا جو پایہ ہے وہ ظاہر ہے، امام صاحب ان کی نسبت خود لکھتے ہین:۔

ان ھذہ الوجوہ التی ذکرناھا بعضھا قوی وبعضھا ضعیف[1]

یہ دلائل جن کو ہم نے بیان کیا ان مین بعض قوی اور بعض ضعیف ہین،

لیکن ہمارے نزدیک ان مین ایک دلیل بھی صحیح نہین ہے، نہ ان مین یہ تصریح ہے کہ خداوند تعالیٰ کسی حیز و جہت مین نہین ہے، نہ ان سے یہ بطور نتیجہ کے نکلتا، نقلی دلائل کے بعد امام صاحب نے عقلی دلائل سے ثابت کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ جسمیت اور جہت و حیز سے منزہ ہے، اور اس پر کرامیہ اور مجسمہ کے جو شبہات تھے ان کو نقل کیا ہے، اور انکا جواب دیا ہے، پھر یہ ثابت کیا ہے کہ تاویل سے مسلمانون کے کسی فرقہ کو مفر نہین، یہان تک کہ امام احمد بن حنبل کو بھی جو تاویل کے سب سے زیادہ مخالف ہین چند حدیثون مین تاویل کرنی پڑی، ان تمام مراتب کے بعد امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی جن سے خداوند تعالیٰ کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے، تاویلین کی ہین،

اس قسم کے جو الفاظ ہین ان مین بعض تو

(۱) صرف حدیثون مین،

(۲) اور بعض قرآن و حدیث دونون مین آئے ہین،

[1] اساس التقدیس ص ۴۴

لیکن اس قسم کے جو الفاظ حدیثون مین آئے ہین ان کی تاویل بعض مقامات پر تو ہو ہی نہین سکتی، اور بعض مقامات پر بہت زیادہ کھینچ تان کرنی پڑتی ہے، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ "دجال کانا ہے اور خدا کانا نہین ہے"، اور اس حدیث کی کوئی تاویل نہین ہو سکتی، ایک حدیث مین ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ "خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے دونون شانون کے درمیان رکھدیا تو مین نے اپنے سینے تک اس کی ٹھنڈک محسوس کی"، اور امام صاحب نے اس کی دو تاویلین کی ہین، ایک تو یہ کہ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ خدا کو رسول اللہ صلعم کی طرف کس قدر توجہ تھی، دوسرے یہ کہ "ید" کے معنی احسان کے بھی ہین اور یہان یہی معنی مراد ہین، اور دونون شانون کے درمیان ہاتھ رکھنے سے مقصود یہ ہے کہ اس لطف وعنایت کو خدا نے آپ کے دل تک پہنچا دیا، اور اس لطف وعنایت کی ٹھنڈک آپ کو محسوس ہوئی، جیسا کہ اہل عرب کہتے ہین "عیش بارد" خوشگوار عیش،

بعض حدیثین ایسی ہین جن کی تاویل اگرچہ ہو سکتی ہے، لیکن اُن مین جو تفصیلات پائی جاتی ہین ان سے جسمانیت کا تخیل بہت زیادہ وسعت اور وضاحت کے ساتھ پیدا ہو سکتا ہے، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ "جب خداوند تعالیٰ اپنی مخلوقات کے درمیان فیصلہ کر چکا تو چت لیٹ گیا، اور اپنے ایک پاؤن کو اٹھا کر دوسرے پاؤن پر رکھدیا"، امام صاحب نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام سے فارغ ہو جاتا ہے تو اسی طرح اطمینان سے لیٹ جاتا ہے، اس لیے کسی کام سے فارغ ہونے کے اظہار کا یہ طریقہ ادا ہے، لیکن بہرحال اس تفصیل سے جسمانیت کا تخیل زیادہ پیدا ہوتا ہے، ان وجوہ سے امام صاحب نے احادیث احاد پر ایک کلی اور اصولی بحث کی ہے،

اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان سے صرف علم ظنی پیدا ہوتا ہے، اور فقہی احکام مین اگرچہ اس قسم کی ظنی حدیثین قبول کی جاسکتی ہین، لیکن عقائد مین ان کو قبول نہین کیا جاسکتا،

امام صاحب نے اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) اس قسم کی تمام باتین اخبار احاد سے ثابت ہین، اور اخبار احاد سے علم ظنی پیدا ہوتا ہے، کیونکہ احادیث کے رواۃ معصوم نہین ہین، اس لیے وہ غلطی کرسکتے ہین، لیکن فروعی احکام کے لیے صرف ظن کافی ہے اس لیے فروعی احکام مین ان حدیثون کو قبول کرلیا گیا ہے، لیکن اصولی مسائل مین اس قسم کی حدیثین قبول نہین کی جاسکتین، حشویہ آیات متشابہات کی تاویل کو اس لیے ناجائز قرار دیتے ہین کہ وہ تاویلین ظنی ہوتی ہین، لیکن اگر یہ اصول صحیح ہے تو اس اصول کی بنا پر ان ظنی حدیثون سے خداوند تعالی کی ذات وصفات کا ثابت کرنا بھی جائز نہین ہوسکتا،

(۲) رواۃ مین سب سے زیادہ بلند پایہ طبقہ صحابۂ کرام کا ہے، لیکن خود صحابہ نے دوسرے صحابہ کی روایتون پر جرح کی ہے، جس سے ان کی روایتین مشکوک ہوجاتی ہین، تاہم چونکہ قرآن مجید مین تمام صحابہ کی مدح وستایش کی گئی ہے، اور اس سے ان کی صداقت کا ظن پیدا ہوتا ہے اس لیے شریعت کے فروعی احکام مین ان کی روایتون کو قبول کرلیا گیا ہے، لیکن خداوند تعالی کی ذات وصفات کی بنیاد ان ظنی روایتون پر قائم نہین ہوسکتی،

(۳) ملاحدہ نے بہت سی بیہودہ روایتین وضع کی تھین اور ان کو محدثین نے اپنی سادگی اور پاک باطنی سے قبول کرلیا تھا، امام بخاری اور امام مسلم نے اگرچہ بقدر طاقت ان روایتون کے چھانٹنے کی کوشش کی، لیکن وہ بہرحال عالم الغیب نہ تھے، اور ان کو

وہ تمام واقعات معلوم نہ تھے، جو رسول اللہ صلعم کے زمانے سے اس زمانہ تک پیدا ہوئے اس لیے ہم ان کے ساتھ حسن ظن تو ضرور رکھتے ہین، لیکن اسی کے ساتھ جب ہم کو کوئی ایسی حدیث نظر آئے جس مین کوئی اس قسم کی بات ہو جو رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب نہین کی جاسکتی تو ہم یہ یقین کرلین گے کہ وہ ملاحدہ کی بنائی ہوئی ہے،

(۴) محدثین بالکل معمولی وجوہ کی بناپر بہت سی حدیثون کو چھوڑ دیتے ہین مثلاً فلان شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی محبت رکھتا تھا، اس لیے وہ رافضی تھا، متبدع تھی قدری تھا، اس لیے ان کی روایتین مقبول نہین، جب یہ حالت ہے تو جو لوگ ایسی روایتین کرتے ہین، جن سے خداوند تعالیٰ کی الوہیت اور ربوبیت ہی باطل ہو جاتی ہے تو ان کی روایتین بطریق اولی نہین قبول کرنی چاہئین

(۵) یہ بالکل بدیہی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کسی مجلس مین کوئی بات ایک بار سن لے، پھر ۲۳ سال کے بعد اس کی روایت کرے تو وہ بعینہٖ اس کے الفاظ کی روایت نہین کرسکتا، اخبار احاد کی بھی یہی حالت ہے کہ جن لوگون نے ان کو رسول اللہ صلعم سے سنا اور انھون نے اس کو لکھا نہین بلکہ ان کے سننے کے بیسیوین سال بعد ان کی روایت کی، اس لیے ممکن ہے کہ یہ الفاظ خود راویون کے ہون، یا وہ حدیث کا بہت سا حصہ بھول گئے ہون، یا ترتیب کلام بدل دی ہو، بہر حال ان احتمالات کے بعد خداوند تعالےٰ کی ذات و صفات کے متعلق ان حدیثون سے استدلال نہین کیا جاسکتا،

لیکن بااین ہمہ قرآن و حدیث مین اس قسم کے جسقدر الفاظ آئے ہین، امام صاحب نے ان کی تاویلین کی ہین، اور ان تاویلون کی صحیح وجہ توجیہ یا کہ امام صاحب نے خود لکھا ہے یہ ہے کہ قرآن مجید، اہل عرب کی زبان اور عادت کے مطابق نازل ہوا ہے[۱] اسلیے

[۱] اساس التقدیس ص ۱۹۱

اس لیے ان الفاظ کے استعمال سے چارہ کار نہ تھا، اور اس بنا پر امام صاحب نے ان تاویلون کے جو فلسفیانہ وجوہ بیان کیے ہین، وہ بالکل غیر ضروری اور دور از کار ہین، مثلاً

واصنع الفلک باعیننا (ہود-۴) اور ہماری آنکھون کے سامنے ایک کشتی بنا

ہین اگر آنکھ کے حقیقی معنی مراد لیے جائین تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ خدا کے ایک چہرے پر بہت سی آنکھین ہون اور یہ ایک بدنما شکل ہے، یا اگر

بل یداہ مبسوطتان (مائدہ-۹) بلکہ اس کے دونون ہاتھ کشادہ ہین

کے ظاہری معنی لیے جائین تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ تشبیہ آدمیون کی طرح خدا کے ہاتھ پھیلے ہوئے ہون، حالانکہ خدا اس سے منزہ ہے،

اسی طرح امام صاحب کی بعض تاویلین بھی بعید از عقل ہین، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کی کوئی شکل و صورت ہے، لیکن امام صاحب کہتے ہین کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہین بلکہ یہ مطلب ہے کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو خود حضرت آدم علیہ السلام کی صورت پر پیدا کیا، کیونکہ دہریہ کہتے ہین کہ انسان صرف مرد اور عورت کے مادہ سے ایک مدت مین افلاک و عناصر کے اثر سے پیدا ہوتا ہے، اور اطبا، و فلاسفہ کا خیال ہے کہ انسان کی موجودہ صورت قوت مصورہ کی پیدا کی ہوئی ہے لیکن رسول اللہ صلعم نے ان خیالات کو اس طرح باطل کیا کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم کی صورت نطفہ، افلاک و عناصر اور قوت مصورہ کے اثر کے بغیر دفعةً پیدا کر دی" لیکن یہ تاویل نہایت دور از کار ہے، البتہ زبان و محاورہ کے مطابق ان الفاظ کی جو تاویلین امام صاحب نے کی ہین، وہ صحیح ہین، لیکن ان کے نقل کرنے سے پہلے یہ جان لینا چاہیے کہ اس قسم کے جو الفاظ ہین، وہ کئی

دو قسمین ہین :-

(۱) ایک تو وہ الفاظ جن سے علانیہ جسمانیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً ہاتھ، آنکھ اور منہ وغیرہ،

(۲) دوسرے وہ الفاظ جن سے علانیہ جسمانیت نہین ثابت ہوتی، البتہ جسمانیت ان کے لیے لازم ہے، مثلاً ہنسنا، اور رونا، وغیرہ کہ ان کے لیے منہ اور آنکھ کا ہونا لازمی ہے،

پہلی قسم کے صرف چند الفاظ ہین جو قرآن مین آئے ہین یعنی وجہ، عین، ید، قبضہ، یمین، جنب اور ان الفاظ کی تاویل نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتی ہے، مثلاً جن آیتون مین وجہ کا لفظ آیا ہے ان مین بعض موقعون پر ذات الہی اور بعض موقعون پر رضائے الہی مراد ہے، مثلاً

کل شیء ھالک الا وجھہ (قصص) — اسکی ذات کے سوا سب چیزین فنا ہونے والی ہین،

مین وجھہ کے معنی منہ کے نہین بلکہ ذات کے ہین،

اور

انما نطعمکم لوجہ اللہ (دہر-۲) — ہم تم کو صرف خدا کی رضامندی کیلیے کھلاتے ہین،

مین اس کے معنی رضائے الہی کے ہین،

عین کا لفظ جن آیتون مین آیا ہے اس سے توجہ، اہتمام اور نگرانی مراد ہے، کیونکہ لوگ جس چیز کی طرف زیادہ توجہ رکھتے ہین یا اسکی نگرانی کرتے ہین، اس کو اپنی نگاہ کے سامنے رکھتے ہین، اس لیے ان آیتون سے

واصنع الفلک باعیننا (ہود-۴) — اور ہماری آنکھون کے سامنے ایک کشتی بنا

ولتصنع علی عینی (طہ-۲) — تم ہماری آنکھون کے سامنے پرورش پاؤ،

یہی توجہ اہتمام اور نگرانی مقصود ہے،

ید کا لفظ جن آیتون مین آیا ہے ان مین بعض موقعون پر قدرت اور بعض موقعون پر بخل یا فیاضی اور بعض موقعون پر شرف و اعزاز مقصود ہے، مثلاً

یَدُ اللّٰہِ فوق ایدیھم (فتح-۱) — خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھون کے اوپر ہے۔

مین ہاتھ سے قدرت اور

یَدُ اللّٰہِ مَغْلُولَۃٌ (مائدہ-۹) — خدا کا ہاتھ بندھا ہوا ہے

بل یداہ مبسوطتان (مائدہ-۹) — بلکہ اس کے دونون ہاتھ کشادہ ہین

مین بخل اور فیاضی اور

مامنعك ان تسجد لما خلقت بیدای (ص-۵) — اے ابلیس جس چیز کو ہم نے اپنے ہاتھون سے بنایا اسکو سجدہ کرنے سے تجھے کونسی چیز مانع ہوئی۔

مین شرف و اعزاز مقصود ہے،

قرآن مجید کی اس آیت مین

والارض جمیعا قبضتہ یوم القیامۃ (زمر-۷) — قیامت کے دن ساری زمین اس کی ایک مٹھی مین ہوگی

مین بھی مٹھی سے قدرت اور ملک مراد ہے،

اس آیت مین

والسموات مطویات بیمینہ (زمر-۷) — اور آسمان (کتاب کی طرح) لپیٹے ہوئے اس کے داہنے ہاتھ مین ہون گے،

مین بھی یمین سے یہی معنی مراد ہین،

یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب اللہ (زمر - ۶)

افسوس میری اس کوتاہی پر جو مین نے پاس خدا (لحوظ رکھنے) مین کی،

جنب سے پہلو نہین بلکہ ذات مراد ہے،

جنب کے سوا یہ تمام الفاظ حدیثون مین بھی آئے ہین، اور ان حدیثون مین بھی یہی معنی نہایت آسانی کے ساتھ لیے جا سکتے ہین، البتہ بعض جگہ اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ "خداوند تعالی نے حضرت آدم علیہ السلام کو ایک مٹھی خاک سے جس کو اس نے تمام زمین سے لیا پیدا کیا۔ کیونکہ یہان مٹھی سے قدرت کے معنی مراد نہین لیے جا سکتے، البتہ اس کی تاویل بھی آسانی سے ہو سکتی ہے، کیونکہ جب کسی چیز کی مقدار کی کمی بیان کرنی مقصود ہوتی ہے، تو یہ لفظ استعمال کرتے ہین، مثلاً مٹھی بھر آدمیون سے کیا ہو سکتا ہے؟ لیکن بعض حدیثون مین دشواری پیش آتی ہے، مثلاً ایک حدیث مین ہے کہ "دجال کانا ہے اور خدا کانا نہین ہے"، اور امام خطابی اس حدیث کی کوئی تاویل نہین کر سکے ہین، بلکہ لکھا ہے کہ "اس سے پہلے کوئی اور فقرہ تھا، جو روایت مین مذکور نہین، اگر وہ فقرہ مذکور ہوتا تو یہ اشکال پیش نہ آتا، اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمرؓ ہین اور انھون نے جب یہ روایت کی کہ "میت پر اس کے اہل و عیال کے رونے سے عذاب ہوتا ہے"، تو حضرت عائشہؓ نے قرآن مجید کی ایک آیت کی رو سے اس پر اعتراض کیا، اور کہا کہ اس فقرہ سے پہلے رسول اللہ صلعم نے ایک دوسرا فقرہ کہا تھا، اور وہ فقرہ اگر روایت مین مذکور ہوتا تو یہ اعتراض نہ پیدا ہوتا، یہی حالت اس حدیث کی بھی ہے،

یہ وہ الفاظ ہین جو قرآن و حدیث دونون مین آئے ہین، لیکن اس قسم کے چند

الفاظ اور ہین جو صرف حدیثون مین مذکور ہین، مثلاً صورت، شخص، کف، ساعد، اصبع، انامل، رجل، قدم اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسب تاویلین کی ہین، مثلاً صورت کے معنی صفت کے بھی ہین، جیسے اس واقعہ کی صورت یہ ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہے یعنی اس کی کیفیت یا صفت یہ ہے، اس لیے اس حدیث کے کہ "مین نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت مین دیکھا" یہ معنی ہین کہ مین نے اس کو اچھی حالت یا اچھی صفت مین دیکھا، شخص کے معنی ذات معینہ کے ہین، اور اس حدیث مین کہ "کوئی شخص خدا سے زیادہ غیرت کو پسند نہین کرتا" خدا کی مخصوص ذات مراد ہے، کف کے لفظ سے بھی وہی استعارہ کیا جا سکتا ہے، جو ید کے لفظ سے کیا جا سکتا ہے، مثلاً حدیث مین ہے کہ "ایک شخص ایک لقمہ صدقہ دیتا ہے اور وہ خدا کی ہتھیلی مین بڑھکر پہاڑ ہو جاتا ہے، جس سے صرف اس صدقہ کی اہمیت کا اظہار مقصود ہے، ساعد کا بھی یہی حال ہے، حدیث مین ہے کہ "خدا کی کلائی تمھاری کلائی سے زیادہ مضبوط ہے" اور اس سے صرف قوت کا اظہار مقصود ہے، اصبع کی بھی یہی کیفیت ہے، حدیث مین ہے کہ "لوگون کے دل خدا کی دو انگلیون کے درمیان ہین، جس سے کمال قدرت مراد ہے، ایک حدیث مین ہے کہ ایک یہودی نے رسول اللہ صلعم کی خدمت مین آکر بیان کیا کہ "خداوند تعالیٰ تمام مخلوقات کو ایک انگلی پر، آسمان و زمین کو ایک انگلی پر، درخت کو ایک انگلی پر اور خاک کو ایک انگلی پر اٹھا لیتا ہے، آپ یہ سنکر ہنس پڑے، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی،

مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ	یہ لوگ اللہ کی قدر نہین سمجھے
(حج - ۱۰)	جیسی اس کی قدر ہے،

اس روایت کے راوی حضرت عبد اللہ کہتے ہین کہ آپ اظہار تعجب اور اسکی تصدیق کیلیے ہنستے تھے لیکن امام صاحب کہتے ہین کہ آپ کی یہ ہنسی استہزائیہ تھی، چنانچہ ایک روایت مین ہے کہ اس موقع پر آپ نے یہی آیت پڑھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس کلام کا انکار کیا، اور اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے بھی اظہار قدرت ہی مراد لیے

انا ملی کا لفظ جس حدیث مین ہے اس سے بھی مزید اہتمام و توجہ مراد ہے، حدیث مین ہے کہ خدا نے اپنے ہاتھ کو میرے شانے پر رکھا تو مین نے اس کی انگلیون کے پورون کی ٹھنڈک محسوس کی"، یعنی خدا نے مجھ پر توجہ و شفقت کی اور مین نے اس کے لطف و لذت کو محسوس کیا، کیونکہ اہل عرب کے محاورے مین لطف و لذت کے لیے ٹھنڈک کا لفظ استعمال کرتے ہین اور کہتے ہین برد اللہ تلک الدیار" خدا اس دیار کو ٹھنڈا کرے، البتہ جس حدیث مین رجل اور قدم کا لفظ آیا ہے، اس کی تاویل مین امام صاحب کو بڑی زحمت پیش آئی ہے، حدیث مین ہے کہ جنت اور دوزخ نے آپس مین جھگڑا کیا، دوزخ نے کہا کہ جبارون اور متکبرون سے مجھے امتیاز بخشا گیا، اور جنت نے کہا تو پھر مجھ مین صرف کمزور اور پست درجہ کے مسلمان کیون داخل کیے گئے، اس پر خدا نے جنت سے کہا کہ تو میری رحمت ہے، تیرے ذریعہ سے اپنے بندون مین سے جس پر چاہتا ہون رحم کرتا ہون، اور دوزخ سے کہا کہ تو میرا عذاب ہے، تیرے ذریعہ سے اپنے بندون مین سے جس کو چاہتا ہون عذاب دیتا ہون، اور تم مین سے ہر ایک کے بھرنے کے لیے لوگ موجود ہین، لیکن خدا جب تک جہنم مین اپنے پاؤن نہ رکھیگا وہ نہ بھرے گی"، ایک حدیث مین پاؤن کے بجائے قدم کا لفظ آیا ہے، لیکن امام صاحب زبان و محاورہ کے مطابق اس حدیث کی کوئی عمدہ تاویل نہین کر سکے، اس لیے صحبت سے

عقلی اور نقلی دلائل سے اس کا ضعف ثابت کیا ہے،
لیکن اسکے صحیح مان لینے کے بعد امام صاحب نے اسکی تاویل یہ کی ہو کہ جو شخص جھگڑا چکانے کے لیے درمیان مین ٹپڑتا ہے اس کی نسبت محاورے مین کہا جاتا ہے کہ اس نے اس معاملے کے درمیان اپنا پاؤن رکھ کے جھگڑے کو چکا دیا، لیکن یہ اردو اور فارسی کا محاورہ ہے امام صاحب نے عربی زبان سے اس کی کوئی مثال پیش نہین کی ہے، دوسری قسم کے جو الفاظ ہین ان مین بعض تو جذبات سے تعلق رکھتے ہین، مثلاً ہنسنا، خوش ہونا، تعجب کرنا، حیا کرنا، غصہ کرنا، ان مین ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا لفظ حدیثون مین اور حیا اور غصہ کرنے کا لفظ قرآن مجید مین آیا ہے، اور اس قسم کے الفاظ کے متعلق امام صاحب نے ایک کلی اصول یہ بیان کیا ہے کہ خداوند تعالی کے متعلق ان اوصاف سے ان کی ابتدا مراد نہین ہوتی، بلکہ ان کا انجام مراد ہوتا ہے، مثلاً حیا اس جسمانی تغیر کا نام ہی جو ننگ و عار کے خوف سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ اس کی ابتدائی حالت ہے، لیکن اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ انسان اس قسم کے افعال سے باز آتا ہے، جو موجب ننگ و عار ہوتے ہین، اسی طرح غصہ کی ابتدائی حالت یہ ہوتی ہے کہ انسان کے دل کا خون جوش مارنے لگتا ہے اور اس مین انتقام کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو سزا دیتا ہے جس پر اس کو غصہ آیا ہے، قرآن مجید مین خداوند تعالی کی نسبت حیا، اور غصہ کرنے کا جو لفظ آیا ہے، اس سے ان کا یہی آخری نتیجہ مراد ہے، یعنی بُرے کام سے باز آنا اور سزا دینا، اسی طرح ہنسنے، خوش ہونے اور تعجب کرنے کا جو لفظ حدیثون مین آیا ہے اس سے پسندیدگی اور رضامندی کا اظہار مقصود ہے،
لیکن اس قسم کے زیادہ تر الفاظ وہ ہین جو جسم سے تعلق رکھتے ہین، مثلاً ملنا، آرہین ہونا

قریب ہونا، آنا، اترنا، نظر آنا، ظاہر ہونا، اور امام صاحب نے ان تمام الفاظ کی مناسب تاویلین کی ہین، مثلاً

فَمَنْ کَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّہٖ (کہف-۱۲) — جسکو اپنے پروردگار سے ملنے کی آرزو ہو

مین لقاء سے دیدار الٰہی مراد ہے کیونکہ جو شخص کسی سے ملتا ہے، اس کو اس کا دیدار حاصل ہوجاتا ہی

کَلَّا اِنَّھُمْ عَنْ رَّبِّھِمْ یَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ (تطفیف-۱) — یہی لوگ ہین جو اس وقت اپنے پروردگار سے آڑ مین رکھے جائینگے،

مین آڑ سے مراد یہ ہے کہ ان لوگون کو دیدار الٰہی نصیب نہ ہوگا یا یہ کہ یہ لوگ اس کے احسان وفضل سے محروم رہین گے، لیکن حدیث مین ہے کہ خداوند تعالیٰ نور کے ستر پردون مین ہی، اور امام صاحب اس کی کوئی صحیح تاویل نہین کرسکے ہین،

قریب ہونے سے قرب رحمت مراد ہے،

ان الفاظ مین سب سے زیادہ اہم آنے اور اترنے کا لفظ ہے جو قرآن وحدیث مین خداوند تعالیٰ کی نسبت بتصریح آیا ہے، قرآن مجید مین ہے،

هَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیَھُمُ اللّٰہُ فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلٰٓئِکَةُ (بقرہ-۲۴) — کیا یہ لوگ اسی کے منتظر ہین کہ اللہ بادلون کا چھتر لگائے فرشتون کو ساتھ لیے ان کے سامنے آموجود ہو،

وَجَاءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا (فجر-۱) — تمھارا پروردگار آئے گا اور فرشتے صف بستہ اسکے جلو مین ہون گے

اور حدیث مین ہے کہ "اخیر رات کے ثلث حصے مین خداوند تعالیٰ دنیا کے آسمان پر اترتا ہے، اور پکارتا ہے کہ کیا کوئی گنہگار توبہ کرتا ہے؟ کیا کوئی استغفار کرنے والا ہے؟ کیا

کوئی دعا کرنے والا ہے، کیا کوئی سوال کرنے والا ہے، اسی طرح فجر تک پکارتا رہتا ہے، اور امام صاحب نے ان کی تاویل میں غیر ضروری طوالت سے کام لیا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اصل نکتہ بھی بیان کر گئے ہیں، یعنی آیتوں میں اس طرز بیان سے شان و شوکت، رعب و داب اور خوف و ہیبت کا اظہار مقصود ہے، حقیقی طور پر آنا مقصود نہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ

والمقصود تمثیل تلک الحالۃ	اس حالت کی تمثیل بادشاہ کی حالت سے
بحال الملک اذا حضر فانہ	مقصود ہے کہ جب وہ خود آجاتا ہے تو اس کے
یظہر بمجرد حضورہ من	آنے سے ہیبت و سیاست کے وہ آثار ظاہر ہوتے
آثار الھیبۃ والسیاسۃ مالا	ہیں جو اس کی تمام فوج کے آنے سے بھی
یظہر بحضور عساکرہ کلھا	ظاہر نہیں ہو سکتے تھے،

حدیث میں خدا کے اترنے سے نزول رحمت مراد ہے، اور اس کے لیے رات کا اخیر حصہ اس لیے مخصوص کیا گیا ہے کہ مختلف حیثیتوں سے یہ عبادت کا نہایت اہم وقت ہے، اسی کے ساتھ اس سے ان عبادت گذاروں کے اعزاز کا اظہار بھی مقصود ہے، کیونکہ اگر کوئی بادشاہ کسی کے پاس اس کی اصلاح حالت کے لیے خود آئے تو اس سے اس کو اعزاز حاصل ہو جاتا ہے، اور چونکہ خدا کا بندوں کی بھلائی کے لیے خود اترنا ان کے اعزاز کا سبب تھا، اس لیے اترنے کا لفظ بھی اسی اعزاز کے لیے استعمال کیا گیا۔

اسی طرح قرآن مجید میں بہت سی آیتیں ہیں جن سے خدا کے لیے جہت کا ثبوت ہوتا ہے، مثلاً بعض آیتوں میں ہے کہ خدا عرش پر متمکن ہے، بعض آیتوں میں ہے کہ خدا اوپر ہے، بعض آیتوں میں خدا کے لیے اعلیٰ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو علو سے مشتق ہے، بعض آیتوں میں ہے کہ خدا کی طرف فرشتے اور روحیں چڑھتی ہیں، بعض آیتوں سے صاف ثابت ہوتا ہے

کہ خدا آسمان میں ہے، ایک آیت میں ہے کہ خدا نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنی طرف اٹھایا" ان تمام آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا اوپر ہے، اور اس قسم کی آیتیں اس کثرت سے ہیں کہ ان کو متشابہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اگر متشابہ ہوتیں تو صحابہ اور تابعین اس کی تاویلیں کرتے، لیکن ان سے اس قسم کی تاویلیں منقول نہیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیتیں محکم ہیں،

حدیثیں ان آیتوں سے بھی واضح ہیں، معراج کے واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ خدا آسمان پر ہے، ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "خدا آسمان کے اوپر اپنے عرش پر ہے" پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے خیمہ کی شکل بنائی، اور فرمایا کہ وہ اسی طرح ہے، امام صاحب نے ان تمام آیتوں اور حدیثوں کی تاویلیں کی ہیں، لیکن درحقیقت ان آیتوں اور حدیثوں کے متعلق امام صاحب کا اصلی میلان سلف کے عقیدے کی طرف ہے، چنانچہ لکھتے ہیں

وعند هذا نختار مذهب السلف
ونقول لما عرفنا بتلك القواطع
العقلية انه ليس مراد الله تعالیٰ
من هذه الآيات اثبات الجهة
لله تعالیٰ فلا حاجة بنا بعد ذلك
الی بيان ان مراد الله تعالیٰ من
هذه الآيات ماهي وهذا الطريق
اسلم في ذوق النظر وعن
الشغب ابعد (اساس التقدیس ص۱۰۱)

اب ہم سلف کا مذہب اختیار کرتے ہیں اور
کہتے ہیں کہ جب ہم نے ان عقلی دلائل سے جان لیا
کہ ان آیتوں سے خداوند تعالیٰ کا مقصد جہت
کا ثابت کرنا نہیں ہے تو اس کے بعد ہم کو
اس بات کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں
کہ ان آیتوں سے خدا کا کیا مقصد ہے؟ اور
اور یہ طریقہ ذوق نظر میں زیادہ محفوظ
اور شور و شغب سے زیادہ دور
ہے،

لہ اساس التقدیس ص ۱۰۷

امام صاحب نے اخیر عمر مین ایک کتاب اقسام لذات مین لکھی تھی، جس کی تھوڑی سی عبارت علامہ ابن قیم نے اجتماع الجیوش الاسلامیہ مین نقل کی ہے جس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کا اصلی عقیدہ وہی ہے، جو سلف کا تھا، چنانچہ لکھتے ہین کہ "ان حقائق کے انکشاف کے لیے بہت سے غور و فکر کے بعد مین نے صحیح اور بہتر طریقہ قرآن مجید کا پایا اور وہ یہ ہے کہ غور و فکر کو چھوڑ دیا جائے، خدا کی تعظیم مین مبالغہ تو کیا جائے، لیکن اس کی تفصیلات مین خوض و فکر سے احتراز کیا جائے، تنزیہ کے متعلق مین یہ آیتین

وَاللّٰہُ الغنی وانتم الفقراء (محمد ۴) — اللہ بے نیاز ہے اور تم محتاج ہو

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (شوریٰ-۲) — کوئی چیز اس جیسی نہین

قُلْ ھُوَاللّٰہُ اَحَدٌ (اخلاص-۱) — وہ اللہ ایک ہے،

اور اثبات کے متعلق یہ آیتین

الرَّحْمٰنُ علی العَرْشِ استوی — رحمٰن عرش پر ہے

یخافون ربھم من فوقھم (نحل-۵) — اپنے پروردگار سے جو انکے اوپر ہے ڈرتے رہتے ہین

الیہ یصعد الکلم الطیب (فاطر-۲) — اسی کی طرف اچھی باتین چڑھتی ہین

قُلْ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہِ (نساء-۱۱) — کہہ کہ (نفع و نقصان) سب اللہ کی طرف سے ہی

اور ناسزاوار باتون سے خدا کی تنزیہ کے متعلق یہ آیت پڑھتا ہون

ما اصابک من حسنۃ فمن اللّٰہِ (نساء-۱۱) — تجھ کو کوئی فائدہ پہنچے تو سمجھ کہ اللہ کیطرف سے ہے،

اسی اصول کے مطابق اور آیتون کو خیال کرو[1]

---

[1] اجتماع الجیوش الاسلامیہ ص ۱۲۰ و ۱۲۱

ان مباحث کے بعد یہ بتادینا ضروری ہے کہ اسلام مین سب سے پہلے جعد بن درہم نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا عرش پر ہے، وہ حران کا باشندہ تھا، جہان بہت سے صابیہ اور فلاسفہ رہتے تھے، اور خدا کے متعلق ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اس کی ذات مین صرف سلبی یا اضافی اوصاف یا وہ اوصاف پائے جاتے ہین جو ان دونون سے مرکب ہین، انہی صابیہ اور فلاسفہ سے اس نے اس عقیدہ کو اخذ کیا، پھر جہم بن صفوان نے اسی جعد سے اس عقیدہ کو لیا اور اس کی اشاعت کی، دوسری صدی مین بشر بن غیاث مریسی اور اس کے ہمعصرون کے ذریعہ سے یہ عقیدہ پھیلا، اور اسی نے اس قسم کی تاویلات کین یہی تاویلات ہین جو ابوبکر بن فورک کی کتاب التاویلات، اور امام صاحب کی تاسیس التقدیس، اور ابو علی جبائی، عبد الجبار بن احمد ہمدانی، ابو الحسین بصری، ابن عقیل اور امام غزالی وغیرہ کی تصنیفات مین موجود ہین۔[1] اور ان تمام تاویلات کی بنیاد اس پر قائم ہے کہ اس قسم کے اوصاف و الفاظ سے خدا کا جسم ہونا لازم آتا ہے، مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ خدا عرش پر ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ یا تو عرش سے بڑا ہوگا یا چھوٹا ہوگا یا اس کے برابر ہوگا کیونکہ جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو لازمی طور پر یہی تین صورتین پیدا ہوتی ہین، اور خدا کے متعلق یہ تینون صورتین محال ہین، لیکن جو لوگ سلف کا عقیدہ رکھتے ہین ان کے نزدیک اس قسم کی احتمال آفرینیون سے تشبیہ و تعطیل دونون لازم آتی ہے یعنی جو لوگ یہ تین صورتین پیدا کرتے ہین وہ پہلے تو خدا کو جسم سے تشبیہ دیتے ہین، لیکن چونکہ خدا جسم کے مشابہ نہین ہوسکتا اس لیے وہ اس کے عرش پر ہونے ہی سے انکار کردیتے ہین، اس لیے یہ عقیدہ تشبیہ و تعطیل دونون کا مجموعہ بنجاتا ہے، حالانکہ سلف نے ان دونون صورتون کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی تھی یعنی ان کے نزدیک خدا عرش پر تو ہے

[1] رسالہ عقیدۃ الحمویۃ الکبری صفحہ ۲۵، ۲۶

لیکن اس کا عرش پر ہونا اور تمام اجسام سے مختلف ہے، اس لیے ایک جسم کے دوسرے جسم کے اوپر ہونے سے جو لوازم پیدا ہوتے ہیں وہ خدا کے متعلق نہیں پیدا ہو سکتے،[1] اسی عقیدہ کو سلف اس طرح بیان کرتے ہیں کہ "خدا کا عرش پر ہونا تو معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں، اور اس عقیدہ کی تشریح علامہ ابن تیمیہ نے اس طرح کی ہے کہ جب تک عالم محسوس میں عالم غیر محسوس کی نظیر موجود نہ ہو ہم کو عالم غیر محسوس کا علم نہیں ہو سکتا، مثلاً جب تک ہم کو شہد، دودھ اور انگور کی لذت نہ معلوم ہو ہم جنت میں ان چیزوں کی لذت کا تصور نہیں کر سکتے، اس لیے محسوس اور غیر محسوس میں ایک قسم کی مشابہت و مشارکت کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے غیر محسوس کو سمجھ سکیں، لیکن باوجود اس مشابہت و مشارکت کے جنت کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت دنیا کے شہد، دودھ اور انگور کی لذت سے اس قدر مختلف ہے کہ اس دنیا میں اس کا کوئی اندازہ نہیں کیا جا سکتا، حدیث میں ہے کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے کہ "میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ سامان مہیا کیے ہیں جن کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی دل میں ان کا احساس پیدا ہوا، عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کا یہی اختلاف ہے، جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہیں، اس لیے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ متشابہ کا علم صرف خدا کو حاصل ہے، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا علمائے راسخین کو بھی اس کا علم ہے دونوں کا قول صحیح ہے، کیونکہ جو لوگ کہتے ہیں کہ علمائے راسخین کو بھی اس کا علم ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ان الفاظ کے معنی جانتے ہیں، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اور کسی کو اس کا علم نہیں ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ

---

[1] العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ ص ۴۲۹

خدا کے سوا کسی کو ان کی کیفیت معلوم نہین ہے، تو جب عالم محسوس اور عالم غیر محسوس کی مخلوقات مین باوجود اس مشابہت اور مشارکت کے یہ اختلاف ہی، تو خالق اور مخلوق کے اوصاف مین باوجود مشارکت ومشابہت کے جو اختلاف ہوگا اس کا علم خدا کے سوا کسی کو ہو ہی نہین سکتا، سلف کے زمانے مین لفظ تاویل کے یہی دو معنی تھے، ایک تو لفظ کے ظاہری معنی جس کا علم تمام علماء کو حاصل تھا، دوسرا اس معنی کی حقیقت خارجی اور اس کی کیفیت جس کا علم خدا کے سوا کسی کو حاصل نہین، انہی دونون معنون کی بنا پر وہ کہتے تھے کہ خدا کی نسبت قرآن وحدیث مین ہاتھ پاؤن کا جو لفظ آیا ہے اس کے ظاہری معنی ہم کو معلوم ہین، اور ہم ان پر ایمان رکھتے ہین، لیکن ان کی حقیقت اور کیفیت ہم کو معلوم نہین، اس کا علم صرف خدا کو ہے، اور ہم اس سے بحث نہین کر سکتے، باقی تاویل کے یہ معنی کہ کسی دلیل کی وجہ سے لفظ کے راجح معنی کو چھوڑ کر اس کے مرجوح معنی مراد لیے جائین،" متاخرین کی اصطلاح ہے اور اسی اصطلاح کی بنا پر ان الفاظ کے ظاہری معنی سے چونکہ خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے جو عقلی دلیل سے محال ہی، اس لیے وہ ان کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر ان کے مرجوح معنی مراد لیتے ہین، لیکن سلف تاویل کے اس معنی سے واقف نہ تھے، نہ قرآن مجید مین یہ لفظ اس معنی مین آیا ہے، اس لیے وہ ان الفاظ کی تاویل نہین کرتے بلکہ ان کے ظاہری معنی کو بیان کرکے ان کی کیفیت اور حقیقت کے علم کو خدا کے سپرد کرتے ہین، اور امام صاحب کا میلان اسی مذہب کی طرف ہے،

مسئلۂ خیر و شر

یہ مسئلۂ خداوند تعالیٰ کے وجود، خداوند تعالیٰ کی توحید اور خداوند تعالیٰ کی تنزیہ تینون سے تعلق رکھتا ہے، ملاحدہ جن کو خداوند تعالیٰ کے وجود سے انکار ہے، کہتے ہین کہ" دنیا مین نہایت کثرت سے ظلم وجور، قتل وخونریزی، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے، اس لیے کیونکر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق، رحیم اور عادل ہے، اگر خدا قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا مین صرف نیکی اور راستبازی پیدا کرنی چاہیے تھی، فریب، جھوٹ، فسق، فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام اور بیرحمی کے وجود کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتون سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی صاحب ارادہ اور مختار خدا نہین ہے، بلکہ صرف لاآف نیچر ہے، اور وہ بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے، نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر وتریاق، رنج وطرب، زندگی وموت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکسان ہین، نہ وہ رحیم ہے، نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے، نہ آنسو گرانے سے متاثر"

ثنویہ اور مجوس جو توحید کے منکر ہین، وہ بھی اسی بنا پر دو خدا مانتے ہین کہ دنیا مین خیر وشر، لذت والم، موت وزندگی، مرض وصحت کا وجود پایا جاتا ہے، اور ایک ہی شخص مین خیر وشر کے یہ دونون متضاد اوصاف نہین پائے جاسکتے، اس لیے اگر دنیا کا خدا ایک ہوتا تو کیون ایک کو زندگی دیتا اور ایک کو موت، کیون ایک کو دولتمند

بنانا اور ایک کو فقیر؟ اس تخصیص سے ثابت ہوتا ہے کہ نیکی اور بدی کے دو مختلف خدا ہین، ایک نیکی کو اور دوسرا بدی کو پیدا کرتا ہے[1]۔

اس مسئلہ کی اسی وسعت اور اہمیت کی بنا پر فلاسفہ، متکلمین اور محدثین سب نے اس پر نہایت مفصل بحث کی ہے، شیخ نے اشارات مین، امام صاحب نے مباحث مشرقیہ مین اور ابن قیم نے شفاء العلیل مین اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اصل مسئلہ پر بحث کرنے سے پہلے یہ طے کرنا چاہیے کہ خیر وشر کا سوال کس اصول اور کس عقیدہ کے رو سے پیدا ہوتا ہے؟ ایک ملحد کو تو اس مسئلہ سے کوئی سروکار نہین، اس کے نزدیک نظام عالم صرف لاآف نیچر پر قائم ہے، جو نہ رحیم ہے، نہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے، نہ آنسو گرانے سے متاثر، اس لیے اس کے نزدیک زہر وتریاق، رنج وطرب، اور خیر وشر سب یکسان ہین، فلاسفہ کے اصول کے مطابق بھی خیر وشر کا سوال نہین پیدا ہوتا، کیونکہ وہ اگرچہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہین، لیکن ان کے نزدیک خدا فاعل بالاختیار نہین بلکہ موجب بالذات ہے، یعنی اس کی ذات سے افعال کا صدور بلا ارادہ اور بلا اختیار ہوتا ہے، اور اس حالت مین خیر وشر کا مسئلہ ہی نہین پیدا ہوتا، آفتاب بلا ارادہ و بلا اختیار روشنی کو پھیلاتا رہتا ہے، اور اس کو اس سے غرض نہین ہوتی کہ یہ روشنی خیر ہے یا شر؟ مضر ہے یا مفید؟ چنانچہ امام صاحب شرح اشارات مین لکھتے ہین؛

ولقائل ان یقول للفلاسفة	ایک شخص فلاسفہ سے یہ کہہ سکتا ہے کہ اس
ان البحث عن هذه المسئلة	مسئلہ سے بحث کرنے کی ذمہ داری تم پر تھارے
ساقط عنکم علی حسب اصولکم	اصول کے مطابق عائد نہین ہوتی، اس لیے

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۱۳۸

فیکون خوضکم فیه من الفضول
لان البحث عن هذه المسئلة
لا یستقیم الا مع القول بان
فاعل العالم مختار.. لان قول
القائل لم وجد الشر فی افعال
الله تعالیٰ انما یتوجه اذا کان
تعالیٰ مختاراً یمکنه ان یفعل
وان لا یفعل حتی یقال لم فعل
هذا دون ذالک واما اذا کان
موجباً لذاته بحیث یستحیل
عقلاً ان لا یکون مصدراً
لما صدر عنه لم یکن ان یقال
لم فعل هذا دون ذالک لان
جوابه هو انه انما وجدت
هذه الافعال عنه لان ذاته
تعالیٰ کان موجبة لها لذاته
وکان یستحیل فی العقل عدم
صدورها عنه سواء کانت
تلک الافعال خیرات محضة او شروراً محضة

اس مسئلہ میں تمھارا پڑنا فضول ہے، کیونکہ
جب تک یہ نہ مانا جائے کہ دنیا کا خالق مختار
ہے، اس مسئلہ سے بحث کرنا ٹھیک نہیں
ہے، کیونکہ کسی کا یہ کہنا کہ خدا کے افعال
میں برائی کیوں پائی جاتی ہے اس وقت
صحیح ہو سکتا ہے جب خدا مختار ہو اور اسکو
ان افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہو
تاکہ یہ کہا جا سکے کہ یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں
نہیں کیا؟ لیکن جب وہ موجب بالذات
ہو یعنی اس نے جو کچھ کیا اس کا نہ کرنا اس
کے لیے عقلاً محال ہو تو یہ نہیں کہا جا سکتا
کہ اس نے یہ کیوں کیا؟ وہ کیوں نہیں
کیا؟ کیونکہ اس کا جواب یہ ہے کہ
یہ افعال اس سے اس لیے صادر
ہوئے کہ اس کی ذات ان کے لیے
موجب بالذات تھی، اور ان کا
نہ کرنا اس کے لیے عقلاً محال تھا
خواہ یہ افعال نیک ہوں یا
خواہ بد

اشاعرہ کے اصول کے مطابق بھی خیر و شر کی بحث نہین پیدا ہوتی، کیونکہ وہ
اگرچہ خدا کو فاعل مختار مانتے ہین، لیکن حسن و قبح عقلی کے قائل نہین، یعنی ان کے نزدیک
عقلاً کوئی چیز اچھی یا بری نہین ہے، بلکہ خدا جو کچھ کرتا ہے وہ سب اچھا ہوتا ہے،
چنانچہ امام صاحب شرح اشارات مین لکھتے ہین:

واما انه لابد من القول بالحسن	لیکن حسن و قبح عقلی کا قائل ہونا
والقبح العقلیین لانا بتقدیر	اس لیے ضروری ہے کہ اگر ہم اس
ان لانقول بذلک کان الکل	کے قائل نہ ہون تو خدا کے ہر فعل
حسنا صوابا من الله تعالیٰ	کو اچھا ماننا پڑے گا، جیسا کہ اشعریہ
علی ماھو قول الاشعریۃ	کا قول ہے،

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ فلاسفہ اور اشاعرہ کے اصول کے مطابق خیر و شر کا
کوئی سوال نہین پیدا ہوتا، البتہ یہ بحث معتزلہ کے اصول کے مطابق پیدا ہوتی ہے
جو خدا کو فاعل مختار بھی مانتے ہین، اور اسی کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی قائل ہین، ا
ان دونون اصول کے مطابق اس قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہین کہ زہر کے پیدا کر
مین خدا کی کیا مصلحت ہے؟ موذی جانور کیون پیدا کیے گئے؟ فسق و فجور کی تخلیق
کیون ہوئی؟ اور ان سوالات کے جواب دینے کے لیے موجودات کی تقسیم پانچ
صورتون مین کی جاسکتی ہے،

(۱) وہ موجودات جن مین صرف خیر محض پایا جاتا ہے، یعنی ان مین کوئی برائی
نہین پائی جاتی،

(۲) وہ موجودات جن مین خیر غالب ہوتا ہے، یعنی ان مین اگرچہ کسی قدر برائی

بھی پائی جاتی ہے، لیکن بھلائی کا پلہ برائی سے بھاری ہوتا ہے،

(۳) وہ موجودات جن مین بھلائی اور برائی دونون برابر ہوتی ہین،

(۴) وہ موجودات جن مین بھلائی سے زیادہ برائی پائی جاتی ہے،

(۵) وہ موجودات جن مین صرف برائی ہی برائی پائی جاتی ہے،

ان مین پہلی قسم کا وجود تو عین حکمت اور مصلحت کے مطابق ہے، لیکن یہ قسم صرف عالم علوی تک محدود ہے، دنیا مین اس کا وجود نہین پایا جاتا،

دوسری قسم کا وجود بھی حکمت و مصلحت کے موافق ہے، کیونکہ تھوڑی برائی سے بچنے کے لیے اگر اس کو پیدا نہ کیا جائے، تو بہت سی بھلائیون سے دست بردار ہونا پڑے گا، اس لیے بہت سے فوائد کے لیے تھوڑے سے نقصان کا برداشت کرلینا حکمت و مصلحت کے بالکل مطابق ہے، مثلاً آگ مین بہت سے فوائد ہین، لیکن اس سے کبھی کبھی بعض حیوان یا انسان جل بھی جاتے ہین، اس لیے اگر اس نقصان کی وجہ سے بچنے کے لیے آگ نہ پیدا کی جائے تو آگ کے ان تمام فوائد سے جو ان جزئی نقصانات سے بدرجہا زائد ہین محروم ہونا پڑے گا، اور دنیا مین صرف اسی قسم کا وجود ہے، اس کے علاوہ آخر کی تینون قسمین موجود نہین ہین، کیونکہ دنیا مین اگرچہ مرض بھی موجود ہے، لیکن صحت اس سے زیادہ پائی جاتی ہے، دنیا اگرچہ رنج و غم سے خالی نہین ہے لیکن خوشی اور مسرت کا وجود ان سے زیادہ ہے، لیکن امام صاحب اس دوسری قسم پر بھی اعتراض کرتے ہین کہ خدا نے یہ تھوڑی سی برائی بھی کیون پیدا کی؟ خدا جب فاعل مختار ہے تو اس کو آگ مین جلانے کی خاصیت اسی موقع پر پیدا کرنی چاہیے تھی جہان جلانا مفید ہوتا، لیکن جہان جلانا مضر ہے وہان یہ خاصیت نہین پیدا کرنی

چاہیے تھی، اور اس اعتراض کا جواب اس کے سوا نہیں ہے کہ خدا کو فاعل مختار نہ مانا جائے۔[۱]

جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے، لیکن یہ امام صاحب کا عقیدہ نہیں، کیونکہ وہ تو بذات خود اشعری ہیں، اور اشاعرہ کے نزدیک خیر و شر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، بلکہ یہ اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے، جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہیں، اور اس کے ساتھ حسن و قبح عقلی کے بھی قائل ہیں، اور ان دونوں اصول کے بعد اس اعتراض کا ان کے نزدیک اسکے سوا کوئی جواب نہیں کہ وہ فلاسفہ کے مذہب کو اختیار کریں، اس کے علاوہ اس تقسیم سے پہلے خیر و شر کی ماہیت سے بحث کرنی چاہیے، اور فلاسفہ نے اس پر جو بحث کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیر وجودی اور شر عدمی ہے، اور اس کو انھوں نے مثالوں سے ثابت کیا ہے، مثلاً قتل کو شر کہا جاتا ہے، لیکن اس میں جو چیزیں وجودی ہیں ان میں کوئی شر نہیں پایا جاتا، قاتل کا قتل پر قادر ہونا، تلوار کا کاٹنے اور گردن کا کٹ جانے کے قابل ہونا کوئی بری چیز نہیں، بلکہ قاتل کی قدرت، تلوار کی تیزی، گردن کی نرمی، یہ سب چیزیں اوصاف کمالیہ میں داخل ہیں، صرف ایک چیز بری ہے یعنی مقتول کی موت اور وہ عدمی چیز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خیر وجود اور شر عدم کا نام ہے، اس لیے موجودات میں کوئی چیز بری نہیں ہے، اسی مسئلہ کی تعبیر یوں بھی کی جاتی ہے، کہ خیر و شر اضافی چیزیں ہیں، یعنی دنیا کی چیزوں میں بالذات کوئی چیز برائی نہیں پائی جاتی بلکہ بالعرض پائی جاتی ہے، آگ میں جلانے کی جو خاصیت ہے، وہ بذات خود بری نہیں ہے، بلکہ آگ کا کمال ہے، البتہ جو شخص اس سے جل جاتا ہے، اس کے لحاظ سے وہ بری ہو جاتی ہے

---

[۱] مباحث مشرقیہ ج ۲ ص ۲۲۵

لیکن امام صاحب کے نزدیک اس طریقہ سے خیر و شر کی ماہیت متعین نہین ہوتی، کیونکہ یہ کہنا کہ "خیر موجود اور شر معدوم ہے"، ایک قضیہ موجبہ ہے جس کا موضوع خیر و شر ہین، اس لیے یہ قضیہ اس وقت تک صحیح نہین تسلیم کیا جاسکتا جب تک اس موضوع یعنی خیر و شر کی ماہیت کا تعین و تصور نہ ہو جائے، لیکن چند مثالون کے جمع کر دینے سے اس قسم کا تعین و تصور یقینی طور پر نہین پیدا ہو سکتا، بلکہ عرف عام مین شر کے جو معنی مراد لیے جاتے ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شر ایک وجودی چیز ہے، کیونکہ عرف عام مین شر رنج والم کو یا اس چیز کو کہتے ہین جس سے رنج والم پیدا ہو اور رنج والم بالاتفاق وجودی چیزین ہین، بلکہ بعض لوگون کے نزدیک لذت کے معنی ہی رنج والم کے زائل ہونے کے ہین، اس لیے یہ لوگ لذت کو تو عدمی چیز سمجھتے ہین، لیکن رنج والم کے وجودی ہونے مین تو کوئی اختلاف ہی نہین ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ عرف عام مین شر تو بہر حال وجودی چیز ہے، البتہ خیر عدمی چیز ہو سکتا ہے، اب تمام الفاظ و عبارت کو چھوڑ کر ہم انسان یا حیوان کی حالت پر غور کرتے ہین، تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین صورتون سے خالی نہین ہو سکتی،

(۱) یا ان کو صرف لذت ہی لذت حاصل ہوگی،

(۲) یا صرف رنج والم ہی حاصل ہوگا،

(۳) یا لذت اور رنج والم کچھ حاصل نہ ہوگا،

۱۔ پہلی صورت مین تو بعض حکماء نفس لذت کے وجود ہی کے منکر ہین، چنانچہ محمد بن زکریا رازی کا خیال ہے کہ لذت کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہین ہے کہ رنج والم زائل ہو جائین، کھانے پینے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے اس کے معنی صرف یہ ہین کہ بھوک اور پیاس کی تکلیف سے نجات مل گئی، یہی وجہ ہے کہ جب بھوک اور پیاس کی شدت ہوتی ہے

تو کھانے پینے کی لذت زیادہ ملتی ہے، یہی حال تمام لذتون کا ہے کہ وہ کسی نہ کسی تکلیف اور رنج والم کا ازالہ ہین، البتہ فلاسفہ اور متکلمین کو اس پر متعدد حیثیتون سے اعتراضات ہین

(۱) ایک تو یہ کہ لذتون مین فرق مراتب ہوتا ہے، کوئی لذت زیادہ قوی ہوتی ہے، کوئی کم، لیکن عدمی چیزون مین تفاوت نہین ہوتا، اس لیے اگر لذت عدمی چیز ہو تو اُس فرق مراتب کے کوئی معنی نہین،

(۲) دوسرے یہ کہ ہم بعض آوازون کو سنکر اور بعض صورتون کو دیکھکر لذت محسوس کرتے ہین، حالانکہ ان کے سننے اور دیکھنے سے پہلے ہمارے ذہن مین ان کا کوئی تصور نہ تھا، اس لیے یہ نہین کہا جاسکتا کہ ان کے شوق کی تکلیف کے ازالہ سے یہ لذت ہوئی ہے، اسی طرح بعض اشخاص کے دیکھنے سے ہم کو لطف حاصل ہوتا ہے، حالانکہ اگر وہ ہمارے سامنے سے چلے جائین تو ہم کو کوئی تکلیف نہین ہوتی، اس حالت مین یہ کیونکر کہہ سکتے ہین کہ تکلیف سے نجات پانے کا نام لذت ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ اگر لذت تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو جو لوگ ضعفِ اشتہا کے مرض مین مبتلا ہین ان کو اس مرض کے ازالہ کے لیے تلخ دواؤن کا استعمال نہین کرنا چاہیے کیونکہ تکلیف کے پیدا کرنے کے لیے تکلیف اٹھانا کوئی دانشمندانہ کام نہین ہے،

اس سے ثابت ہوا کہ لذت ایک وجودی چیز ہے، لیکن بہرحال اگر لذت عدمی چیز ہے، جیسا کہ محمد بن زکریا رازی کا خیال ہے تو انسان یا حیوان کو حصول لذت کیلیے پیدا کرنا بالکل بے معنی ہے، لیکن اگر وہ وجودی چیز ہے، جیسا کہ فلاسفہ و متکلمین کی رائے ہے، تو اس حالت مین بھی جب ہم غور کرتے ہین، تو معلوم ہوتا ہے کہ دنیا مین لذت کا وجود بہت کم ہے، عام طور پر جو چیز پائی جاتی ہے، وہ یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، صحت کے معنی

یہ ہین کہ بدن مین کوئی تکلیف نہین، اسباب معیشت یعنی گھر، جائداد اور جاہ و مال سب تکلیفون ہی کے ازالہ کا ذریعہ ہین، کھانے پینے، اور عمدہ کپڑون کے پہننے سے جو لذت حاصل ہوتی ہے، اس کے معنی بھوک پیاس اور گرمی اور سردی کی تکلیف سے بچنے کے ہین، شاید یہ کہا جائے کہ اگر لذت صرف تکلیف کے ازالہ کا نام ہے تو ایک کھانے کو دوسرے کھانے پر ترجیح کیون دی جاتی ہے؟ بھوک کی تکلیف سے تو اچھے اور برے دونون کھانے نجات دلا سکتے ہین لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ برا کھانا اپنی خاصیت بو اور ذائقہ کی وجہ سے تکلیف دہ ہوتا ہے، اور اچھے کھانے مین یہ عیب نہین ہوتا، اسلیے برا کھانا ناگوار طریقہ سے اور اچھا کھانا خوشگوار طریقہ سے بھوک کی تکلیف کو دور کرتا ہے، اسی بنا پر ایک کو دوسرے پر ترجیح دیجاتی ہے، بہرحال عام طور پر جو چیز دنیا مین پائی جاتی ہے وہ یا تو رنج والم ہے، یا رنج والم کا ازالہ ہے، رنج والم کے ازالہ کے علاوہ جو لذتین موجود ہین وہ بہت کم ہین، کثرت صرف رنج والم کی ہی جن مین بعض تو نہایت قوی ہوتے ہین، مثلاً امراض، اور بعض ضعیف جن سے انسان کو کسی حالت مین نجات نہین ملتی، مثلاً غم و فکر، خوف و اندیشہ، غصہ و ندامت، روزی اور کاروبار کی فکر، بدبو، ناگوار چیزون کا دیکھنا، مکھی، مچھر اور کھٹملون کی تکلیفین جن کا کوئی شمار نہین کیا جا سکتا، اس سے ثابت ہوا کہ دنیا مین رنج والم کو حقیقی لذتون پر غلبہ حاصل ہے، اس لیے یہ کہنا کہ دنیا مین خیر شر پر غالب ہے غلط ہے، اور ان تھوڑی سی لذتون کے لیے انسان اور حیوان کو ان تکلیفون مین مبتلا کرنے کے لیے ان کو پیدا کرنا تخلیق کا عمدہ مقصد نہین ہو سکتا،

(۲) دوسری صورت مین حیوان اور انسان کی تخلیق کا مقصد صرف یہ ہوگا کہ ان کو صرف رنج والم مین مبتلا رکھا جائے اور یہ شر محض ہے، جس کو کوئی شخص خداوند تعالیٰ کیطرف

منسوب نہین کر سکتا،

۳- تیسری صورت یعنی یہ کہ انسان اور حیوان کو لذت اور رنج والم کچھ حاصل نہ ہو تخلیق کی علت ہی نہین ہو سکتی، اس سے تو بہتر یہی تھا کہ وہ پیدا ہی نہین کیے جاتے، کیونکہ اس صورت مین عدم اور وجود مین کوئی فرق ہی نہین باقی رہتا،

ان ہی اشکالات سے بچنے کے لیے معتزلہ نے ان تینون صورتون سے الگ تخلیق کا ایک چوتھا مقصد قرار دیا ہے، یعنی یہ کہ خدا نے انسان اور حیوان کو اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ دنیا مین رہ کر فائدہ اٹھائین، لیکن امام صاحب کہتے ہین کہ اس فائدہ سے دنیوی فوائد مراد نہین ہو سکتے، کیونکہ دنیا مین جو رنج والم پائے جاتے ہین، ان کے مقابل مین وہ اسقدر کم ہین جیسے دریا مین قطرہ، بلکہ اس سے اخروی فوائد مراد ہین، اور اسی نکتہ کو علامہ ابن قیم نے اس طرح بیان کیا ہے کہ

"خداوند تعالیٰ کی حکمت کی بنیاد اس اصول پر قائم ہے کہ سعادت اور راحت بغیر تکلیف و مصیبت کے حاصل نہین ہو سکتین، اسی لیے جنت مصیبتون سے اور دوزخ شہوت پرستیون سے گھری ہوئی ہے۔ خدا نے جنت کو اگرچہ حضرت آدم علیہ السلام ہی کے لیے پیدا کیا تھا، تاہم ان کو جنت سے اسی اصول کی بنا پر نکالا کہ وہ تکلیف اور مصیبت کو برداشت کر کے دائمی طور پر جنت مین داخل ہون، اس لیے ان کو جنت سے اس لیے نہین نکالا کہ وہ دنیا مین رہ کر محض تکلیف و مصیبت برداشت کرین، بلکہ اس لیے کہ وہ جنت مین پہلے سے بہتر طریقہ پر داخل ہون، اور جنت کے پہلے اور دوسرے داخلہ مین کس قدر فرق ہے،

رسول اللہ صلعم مطعم بن عدی کی پناہ مین بھی مکہ مین داخل ہوئے تھے، لیکن مکہ مین فتح مکہ کے بعد آپ کا جو داخلہ ہوا کیا ان دونون مین فرق نہین ہے، دنیا مین تکلیف و

مصیبت اٹھانے کے بعد مسلمانون کو جنت مین جو راحت اور لذت نصیب ہوگی، کیا اس
راحت اور لذت سے زیادہ نہین ہے، جو ان کو اس وقت حاصل ہوتی جب وہ ابتدا
ہی سے جنت مین پیدا کیے گئے ہوتے؟ جو شخص مرض کی تکلیف اٹھانے کے بعد اچھا ہوا
اس کو صحت کی لذت اس شخص سے زیادہ حاصل ہوگی، جو کبھی بیمار ہی نہین ہوا، اور
عقلاء کا اتفاق ہے کہ کمالات کے حاصل کرنے کے لیے تکلیف کا اٹھانا ایک مستحسن
فعل ہے، اور جو لوگ اس مقصد کے لیے تکلیف اٹھانے سے گریز کرتے ہین وہ
دنی اور پست ہمت خیال کیے جاتے ہین۔[1]

امام صاحب نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے قرآن مجید سے بھی اس کی تائید ہوتی
ہے، خداوند تعالیٰ قرآن مجید مین کہتا ہے

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ كَبَدٍ (بلد-۱) ہم نے انسان کو تکلیف مین پیدا کیا

اور اس سورہ کی تفسیر اگرچہ خود امام صاحب نے نہین لکھی ہے تاہم ان ہی کے اصول
وطرز پر لکھی گئی ہے، اور اس اصول وطرز کے مطابق اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ اس
دنیا مین کوئی لذت نہین ہے، بلکہ جس چیز کو لذت خیال کیا جاتا ہے وہ کسی تکلیف
سے بچنے کی ایک صورت ہے، کھانے اور پہننے کی لذت بھوک سردی اور گرمی
کی تکلیف سے بچنے کا نام ہے، اس لیے انسان کے لیے صرف دو چیزین ہین، یا
تکلیف یا تکلیف سے بچنا، اور اس آیت کے یہی معنی ہین، اور اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے
کہ انسان کے لیے قیامت ایک ضروری چیز ہے، کیونکہ جس حکیم نے انسان کو پیدا
کیا اگر اس تخلیق سے اس کا صرف یہ مقصد ہو کہ وہ تکلیف اٹھائے تو یہ رحمت کے مخالف ہے

[1] شفاء العلیل ص ۳۰۵

اور اگر یہ مقصد ہے کہ نہ تکلیف اٹھائے، نہ لذت حاصل کرے تو اس کے پیدا کرنے ہی کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر یہ مقصد ہے کہ وہ لطف و لذت حاصل کرے تو ہم بیان کر چکے ہین کہ اس دنیا مین کوئی لطف و لذت نہین ہے، بلکہ انسان کے لیے اس دنیا مین تکلیف اور مصیبت کے سوا کچھ نہین ہے، اس لیے اس دنیا کے بعد ایسی دنیا کا وجود ضروری ہے، جو سعادت، لذت اور عزت کا مرکز ہو۔[۱] لیکن خلقت انسانی کے مقصد کی تعیین مین ہم کو ان احتمال آفرینیون کی ضرورت نہین، بلکہ خود خداوند تعالیٰ نے اس کا مقصد یہ بتا دیا ہے

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ	اور ہم نے جنون اور آدمیون کو صرف اس غرض
اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (ذاریات - ۳)	سے پیدا کیا ہے کہ ہماری عبادت کرین،

اور اس عبادت کے لیے تکلیف مصیبت اور نقصان ضروری ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم لکھتے ہین کہ "غلامون کا آزاد کرنا، صدقہ دینا، ایثار و ہمدردی کرنا، عفو و درگذر سے کام لینا، صبر کرنا، غصہ کو ضبط کرنا، تکلیفین اٹھانا خدا کی عبودیت مین داخل ہین، اسلیے جب تک کفر نہ ہو جس کا نتیجہ غلامی ہے غلامون کے آزاد کرنے کی عبودیت نہین حاصل ہو سکتی، جب تک ظلم و عدوان نہ ہو صبر، عفو و درگذر اور غصہ کے ضبط کرنے کی عبودیت کا وجود نہین ہو سکتا، جب تک فقر و احتیاج نہ ہو صدقہ، ایثار اور ہمدردی کی عبودیت ظاہر نہین ہو سکتی، اس لیے اگر تمام مخلوقات کی حالت یکسان ہو تو ان تمام عبودیتون کا خاتمہ ہو جائے، حالانکہ وہ خدا کو بہت زیادہ محبوب ہین، اور انہی کے لیے خدا نے جن و انس کو پیدا کیا ہے۔[۲] غرض دنیا مین نہ کوئی لذت ہے، نہ حصولِ لذت تخلیقِ انسانی

[۱] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۵۳ تفسیر سورہ ملک [۲] شفاء العلیل ص ۲۲۲

کا مقصد ہے، بلکہ دنیا مین جو کچھ ہے رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، اب اس رنج و
الم کے ازالے کی دو صورتین ہین، ایک تو یہ کہ انسان آخرت سے غافل ہوکر صرف اپنے ذاتی
رنج والم کا ازالہ کرے، یعنی ذاتی طور پر لطف ومسرت اٹھائے، دوسرے یہ کہ ذاتی
لطف ومسرت سے دستبردار ہوکر صرف آخرت کے لطف ومسرت حاصل کرنے کیلیے
دوسرون کے رنج والم کا ازالہ کرے، پہلی صورت ملحدانہ ہے اور اس کو جسقدر ترقی دیجائیگی
اسیقدر اس ملحدانہ خیال کو ترقی ہوگی یہی وجہ ہو کہ ملاحدہ کا گروہ دنیا کے رنج والم کو برداشت نہین کرسکتا،
اور ان کی وجہ سے خدا کے وجود، خدا کی رحمت، اور خدا کی قدرت کا انکار کرتا ہے لیکن
خداوند تعالی نے سورہ بلد مین اس خیال کی تردید کی اور بتایا کہ رنج والم کے ازالہ
یا حصول لذت کا یہ صحیح راستہ نہین ہے،

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْ كَبَدٍ	ہم نے آدمی کو (ایسی مخلوق) بنایا ہو کہ (ہمیشہ) مصیبت
اَيَحْسَبُ اَنْ لَّنْ يَّقْدِرَ عَلَيْهِ اَحَدٌ	مین رہے، کیا وہ اس خیال مین ہو کہ اس پر
يَقُوْلُ اَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا اَيَحْسَبُ	کسی کا بس نہ چلیگا (شیخی مین آکر) کہتا ہو کہ مین نے
اَنْ لَّمْ يَرَهٗ اَحَدٌ (بلد-۱)	ڈھیرون مال اڑا دیا، کیا وہ یہ سمجھتا ہو کہ (فضول) دولت

یعنی انسان آخرت سے بے پروا ہوکر اپنے ذاتی رنج والم کے ازالہ کے لیے جس کا
دوسرا نام حصول لذت ہے اپنی جو دولت اڑاتا ہے وہ خدا کا بتایا ہوا صحیح راستہ نہین ہے
بلکہ اس کے علاوہ خدا نے ایک دوسرا راستہ بھی بتایا ہے، اور وہ یہ کہ انسان آخرت
کے خیال سے اپنی دولت کو اپنے سے زیادہ مصیبت زدون کے رنج والم کے
ازالے مین صرف کرے،

اَلَمْ نَجْعَلْ لَّهٗ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا	کیا ہم نے اس کو دو آنکھین اور زبان

وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنٰهُ النَّجْدَيْنِ
فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا اَدْرٰىكَ
مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ اَوْ اِطْعٰمٌ
فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ
اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ
مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَوَاصَوْا
بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ
اُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ الْمَيْمَنَةِ وَالَّذِيْنَ
كَفَرُوْا بِاٰيٰتِنَا هُمْ اَصْحٰبُ
الْمَشْئَمَةِ ....
....
....
....
(بلد - ۱)

اور دو ہونٹ نہیں دیئے اور اسکو نیکی (و بدی)
کے دونوں رستے (بھی) دکھا دیئے، پھر وہ گھاٹی سے ہو کر
نہیں نکلا، اور (اے پیغمبر) تم کیا سمجھے کہ گھاٹی (سے ہو کر نکلنا)
کیا (مراد) ہے (گھاٹی سے مراد ہے کسی) کی گردن کا (غلامی یا
قرض کے پھندے سے) چھڑا دینا یا بھوک کے دن یتیم کو
تھا کہ جبکہ (وہ اپنا) رشتہ دار بھی ہو، یا محتاج خاک نشین کو
(کھانا) کھلانا (تو جو ناحق کی شیخی مارتا ہے چاہیے تھا
کہ اس گھاٹی میں ہو کر گذرتا) اسکے علاوہ ان لوگوں
کے (زمرے) میں ہوتا جو ایمان لائے اور ایک دوسرے
کو صبر کی ہدایت کرتے رہے، اور (نیز ایک دوسرے کو
(خلق خدا پر) رحم کرنے کی ہدایت کرتے رہے یہی لوگ
(آخرت میں) مبارک (خوش نصیب) ہونگے
اور جن لوگوں نے ہماری آیتوں سے انکار کیا
وہی منحوس (بدنصیب) ہوں گے،

خیر و شر یا لذت و الم کا یہی امتیاز دنیا میں انسان کی تمام تکلیفوں اور مصیبتوں کا سبب ہے
اور حضرت آدم علیہ السلام اسی امتیاز کی بنا پر جنت سے نکل کر دنیا کے شدائد و آلام میں مبتلا
ہوئے، چنانچہ تورات میں ہے کہ جنت میں دو درخت تھے، ایک نیک و بد کی پہچان کا اور
دوسرا زندگی جاوید کا، تورات کی رو سے حضرت آدم علیہ السلام کو اسی نیک و بد کی
پہچان کے درخت کا پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا، لیکن انھوں نے اس کو کھالیا، اور

اس وجہ سے سب سے پہلے ان کو اپنی برہنگی کا علم ہوا، آخر خدا نے ان کو جنت سے نکالدیا کہ وہ زندگی کے درخت کا پھل کھا کہ خدائی کا دعویٰ نہ کر بیٹھیں، جب وہ جنت سے نکالے گئے تو ان سے کہا گیا (سفر تکوین ۲)

"اور اس درخت سے کھایا جس کی بابت مین نے تجھ سے حکم کیا کہ اس سے مت کھانا، زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی اور تکلیف کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اس سے کھائیگا اور وہ تیرے لیے کانٹے اور اونٹکٹارے اُگائے گی، اور تو کھیت کی نبات کھائے گا، اور تو اپنے منہ کے پسینے کی روٹی کھائے گا، جب تک کہ زمین مین پھر نہ جائے۔"

قرآن پاک مین اس درخت کا نام جس کے پھل کھانے سے حضرت آدم علیہ السلام کو روکا گیا تھا تصریحاً مذکور نہین، لیکن ایک آیت سے اشارۃً معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیک و بد کے شناخت کا درخت تھا، اور شیطان نے یہ کہکر ان کو کھلایا کہ یہ حیاتِ جاوید کا درخت ہے، مگر اس کے کھانے کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان کو اپنی برہنگی کا علم ہو گیا، جو نیک و بد کی تمیز کا نتیجہ ہے، اور اسی برہنگی کی تکلیف کے دور کرنے کے لیے ان کی عملی جد و جہد کا سلسلہ شروع ہوا

فوسوس الیہ الشیطان قال	شیطان نے آدم کو وسوسہ دیا، کہا اے آدم
یا آدم ھل ادلک علیٰ شجرۃ	کیا مین تجھے حیاتِ جاودانی کا درخت بتاؤن
الخلد وملک لا یبلیٰ فاکلا	اور ایسی سلطنت کا جو کبھی پرانی نہ ہو (آدم اور حوا)
منہا فبدت لہما سوا تہما	دونون نے اس درخت کا پھل کھایا تو انکی بری
وطفقا یخصفان علیہما من	چیزین ان پر کھل گیئن اور لگے باغ بہشت کے
ورق الجنۃ (طٰہٰ - ۷)	پتے اپنے اوپر چپکانے،

لیکن اگر انھون نے شیطان کا کہا نہ مانا ہوتا اور جنت ہی مین رہتے تو خیر و شر یا لذت و الم کے ادراک و امتیاز سے جو تکلیفین پیدا ہوتی ہین ان سے محفوظ رہتے،

فَقُلْنَا یَا آدَمُ اِنَّ ھٰذَا عَدُوٌّ لَّکَ	تو ہم نے (آدم سے) کہا کہ آدم (ابلیس)
وَلِزَوْجِکَ فَلَا یُخْرِجَنَّکُمَا مِنَ	تمھارا اور تمھاری بی بی کا دشمن ہو تو ایسا نہ ہو
الْجَنَّۃِ فَتَشْقٰی، اِنَّ لَکَ اَلَّا تَجُوْعَ	کہ تم دونون کو بہشت سے نکلوا کر باہر کرے،
فِیْھَا وَلَا تَعْرٰی وَاَنَّکَ لَا تَظْمَؤُا	اور تمھاری شامت آجائے، اور بہشت مین
فِیْھَا وَلَا تَضْحٰی (طٰہٰ - ۷)	تجھکو یہ ملا ہے کہ اس مین تو نہ بھوکا ہوگا،
....	نہ ننگا، نہ پیاسا ہوگا اور نہ دھوپ کی تپش
....	سے تکلیف اٹھائے گا۔

لیکن قرآن و حدیث مین جنت کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ صرف اسقدر نہین ہے کہ اہل جنت تمام دنیوی شدائد و آلام سے محفوظ رہین گے اور ان کی حالت اس بچے کی سی ہوگی جو مان کے پیٹ مین رہتا ہے، بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہ کھانے پینے رہنے سہنے، اوڑھنے پہننے غرض ہر قسم کی لذتون سے بہرہ اندوز ہون گے، لیکن اوپر گذر چکا ہے کہ لذت کے معنی رنج والم کے ازالہ کے سوا اور کچھ نہین اس لیے اگر جنت مین رنج والم کا وجود ہی نہین ہے تو فلسفیانہ حیثیت سے اس مین لذت کا وجود بھی نہین ہے، خیر و شر، لذت و الم، تکلیف و آرام ایک مفہوم اضافی ہین جن مین ایک کا تصور دوسرے کے تصور کے بغیر ہو ہی نہین سکتا، اس کے ساتھ جنت کی لذت کو ابدی کہا جاتا ہے، اور کوئی لذت ابدی نہین ہوسکتی، اگر ایک شخص صبح سے شام تک مسلسل برف کا پانی پیتا رہے، تو اس کو کوئی لذت حاصل نہ ہوگی، چنانچہ

دور جدید کا ایک فلسفی لکھتا ہے،

لذت والم مین استمرار و دوام نہین پایا جاتا، ان کی طبیعت کا اقتضا ہی یہ ہے کہ وہ زود فنا ہون، اس لیے اگر لذت ہمیشہ قائم رہے تو لذت باقی نہ رہے گی، اور جب الم مین استمرار و دوام پیدا ہو جاتا ہے تو اس مین کمی پیدا ہو جاتی ہے، اور کبھی الم کی کمی لذت بنجاتی ہے، اس بنا پر لذت اسی وقت لذت ہے جب تک اس مین استمرار و دوام نہ ہو اور لذت کا تصور تک نہین ہو سکتا جب تک الم کے ساتھ اس کا لحاظ نہ کیا جائے، اور لذت ابدی کا وجود جیسا کہ بعض لوگون کا قول ہے، افلاطون کے بیان کے مطابق ایک بے معنی بات ہے، افلاطون کی رائے کے مطابق دیوتا لوگ الم سے ناواقف ہین، اس لیے وہ لذت کا احساس بھی نہین کرتے[1]

اس کی فلسفیانہ وجہ اس نے یہ بیان کی ہے کہ احساس کی بنیاد تبدیلی پر ہے" اگر کوئی چیز ہمیشہ قائم رہے تو چونکہ اس مین کوئی تبدیلی نہین ہوتی اس لیے ہم اس کا احساس ہی نہین کرتے، گھڑی کی کھٹکھٹاہٹ اور چکی کی گڑگڑاہٹ کی آواز جب تک قائم رہتی ہے، ہم اس کو محسوس نہین کرتے، لیکن جب وہ رک جاتی ہے، تو ہم کو اس کا احساس ہوتا ہے،

یہ اعتراض خود ہمارے مفسرین کے دل مین بھی کھٹکا ہے، چنانچہ سورہ دہر مین لذات جنت کا مفصل بیان جن آیتون مین کیا گیا ہے، ان مین ایک آیت ہے:

متکئین فیھا علی الارائک	بہشت مین تختون پر تکیے لگائے (بیٹھے) ہونگے،
لَا یرون فیھا شمسا ولا زمھریرا[1]	وہان انکو نہ (آفتاب کی) تپش معلوم ہوگی اور نہ

---

[1] الآراء والمعتقدات ص ۷، لیبان

ودانیۃ علیھم ظلالھا	(جائے گی) اور درختوں کے سائے
(الدہر - ۱)	ان پر جھکے پڑتے ہیں ۔

اور اس آیت پر تفسیر کبیر مین یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ سایہ وہان ہوتا ہے جہان دھوپ ہوتی ہے، اس لیے اگر جنت مین دھوپ نہین ہے تو وہان سایہ کیونکر ہوگا؟ پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ جنت کے درختون کی حالت ایسی ہوگی کہ اگر وہان دھوپ کا گذر ہوتا تو وہ سایہ کرتے،[۱] یہی اعتراض بھوک اور پیاس پر بھی کیا جا سکتا ہے کہ اگر جنت مین اہل جنت کو بھوک اور پیاس معلوم نہ ہوگی تو ان کو کھانے پینے کا لطف کیونکر حاصل ہوگا؟ اب اس اعتراض کے رفع کرنے کی صرف دو صورتین ہین:

(۱) ایک یہ کہ لذت کو وجودی چیز تسلیم کیا جائے جیسا کہ بعض حکماء کا مذہب ہے، یعنی لذت کے لیے الم اور اس کا ازالہ ضروری نہین ہے، بلکہ جیسا کہ اوپر گذرا بعض صورتین ایسی بھی نکلتی ہین کہ بغیر ازالۂ الم کے بھی لذت ہو جاتی ہے، البتہ امام صاحب کے نزدیک دنیا مین اس قسم کی لذتین بہت کم ہین، عام طور پر دنیا مین یا تو رنج والم ہے یا رنج والم کا ازالہ ہے، اور ان کے مقابل مین اس قسم کی وجودی لذتین صرف شاذونادر صورتون مین پائی جاتی ہین، چنانچہ شرح اشارات مین لکھتے ہین،

ان الغالب علی احوال الخلق	مخلوق کے حالات پر غالب یا تو الم ہے
اما الالم واما دفع الالم وان	یا الم کا ازالہ اور وہ لذت جو ایک کیفیت
اللذۃ الحاصلۃ التی ھی کیفیۃ	وجودی ہے، اور الم کے ازالہ کے علاوہ
وجودیۃ زائدۃ علی زوال الالم	ہے، صرف شاذونادر صورتون مین

[۱] تفسیر کبیر جلد ۶ ص ۴۲۶

لیت الا فی صورۃ نادرۃ جدا	پائی جاتی ہے، جیسے دریا مین قطرہ
کالقطرۃ فی البحر مثل ما عداہ	پایا جاتا ہے، اور یہ صورتین وہ ہین جن
من الالتذاذ بصورۃ او صوت	اس صورت اور آواز سے لذت اندوز
ما عرف وجودھما قبل ادراکھما	ہونے کی گئی ہین، جن کا وجود ان کے ادراک سے پہلے معلوم نہ تھا، اور اسی قسم کی اور چیزین
ومثل ما یشبہ ذلک واما	
الالام فکثیرۃ جدا وان کان	لیکن آلام بکثرت ہین، اگرچہ ان مین بعض
بعضھا فی غایۃ القوۃ کالامراض	نہایت قوی ہوتے ہین، جیسے امراض
وبعضھا ضعیفۃ	اور بعض ضعیف،

اس لیے دنیا مین ان آلام ومصائب کے مقابل مین ان چند حقیر لذتون کا حصول تخلیقِ انسانی کا مقصد نہین ہوسکتا، لیکن جنت مین یہ نظام بالکل بدل جائیگا یعنی تمام دنیوی آلام ومصائب کا خاتمہ ہوجائے گا، اور وجودی لذتون کی فراوانی ہوجائیگی بھوک تو نہین معلوم ہوگی، لیکن کھانے کا لطف آئے گا، پیاس تو نہین معلوم ہوگی لیکن پینے کی لذت حاصل ہوگی، بعینہٖ اس طرح، جس طرح ہم بعض حسین صورتون کو دیکھ کر لطف اندوز ہوتے ہین، حالانکہ پہلے سے ہمارے دل مین ان کی طلب وخواہش نہین ہوتی،

قرآن مجید کی بعض آیتون سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دنیوی لذتون مین تکلیف ومضرت کا جو حصہ شامل ہوتا ہے، وہ اخروی لذتون مین شامل نہ ہوگا، مثلاً جنت مین شراب تو ہوگی لیکن اس مین تکلیف ومضرت یعنی خمار اور نشہ نہ ہون گے،

ویطوف علیھم ولدان مخلدون	غلمان (بہشت) جو ہمیشہ (لڑکے ہی بنے)

باکواب واباریق وکاس من معین لایصدعون عنہا ولاینزفون (واقعہ - ۱)

رہینگے، ان کے پاس آبخورے اور ٹنٹیان اور ایسی شراب کے صاف کے جام لاتے اور لیجاتے ہونگے جس کے پینے سے نہ تو انکو درد سر ہو (جو خمار مین ہوتا ہے) اور نہ بکواس لگے

[illegible]

حدیث مین ہے کہ جو شخص جنت مین داخل ہوگا اس کو وہ نعمت ملے گی کہ پھر تکلیف نہ ہوگی، نہ ان کے کپڑے بوسیدہ ہون گے، نہ ان کی جوانی زائل ہوگی، وہان ایک منادی یہ پکار کر کہے گا کہ تمھارے لیے یہان وہ تندرستی ہے کہ پھر بیمار نہ پڑوگے وہ زندگی ہے کہ پھر موت نہ آئے گی، وہ جوانی ہے کہ پھر بوڑھے نہ ہوگے، اور وہ آرام ہے کہ پھر تکلیف نہ پاؤگے [1]

(۲) دوسرے یہ کہ دنیوی اور اخروی لذتون کی حقیقت دنیوی لذتون سے بالکل مختلف ہی، لیکن اس حقیقت کا علم خدا کے سوا کسی اور کو حاصل نہین،

فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین جزاء بما کانوا یعملون (سجدہ - ۲)

تو کوئی شخص بھی نہین جانتا کہ لوگون کے (دنیا کے) اعمال کے بدلے مین کیسی کیسی آنکھون کی ٹھنڈک ان کیلیے چھپا رکھی گئی ہے،

اس سے معلوم ہوا کہ جنت کی راحت ولذت کی حقیقت ہمارے علم وفہم سے پوشیدہ ہے، حدیث شریف مین ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ

یقول اللہ عزوجل اعددت لعبادی الصالحین مالا عین

خداوند تعالی فرماتا ہے کہ مین نے اپنے نیک بندون کے لیے وہ سامان مہیا کیا ہے جسکو

---

[1] صحیح مسلم باب فی دوام نعیم اہل الجنۃ

رأت ولا اذن سمعت ولا   نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا اور نہ

خطر علیٰ قلب بشر   کسی انسان کے دل میں اس کا خیال آیا،

اس کے بعد آپ نے یہی آیت پڑھی،[1]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ دنیا اور جنت کی چیزوں میں صرف نام کا اشتراک ہے، اس کے علاوہ ان میں اور کسی قسم کی مشابہت نہیں،

محدثین کے نزدیک اس قسم کی چیزوں کو جنکا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں ہوسکتا تشابہ کہتے ہیں، اور اس اصول کو اختیار کر کے انھوں نے اپنے آپ کو ان تمام اعتراضات سے محفوظ کر لیا ہے، جو خدا کی ذات وصفات کے متعلق کیے جاتے ہیں، کیونکہ ان تمام اعتراضات کا منشا صرف یہ ہے کہ پہلے خدا کی ذات وصفات کو مادی چیزوں سے تشبیہ دیجاتی ہے پھر ان میں مادی چیزوں کے لوازم وخصوصیات کو ثابت کر کے اعتراضات کیے جاتے ہیں، اور ان کی تاویلیں کی جاتی ہیں، لیکن خدا نے خود فرما دیا ہے "لیس کمثلہ شئ" اور اس آیت کے رو سے خدا کی ذات وصفات کو کسی دوسری چیز سے تشبیہ ہی نہیں دیجا سکتی جو تمام اعتراضات کی بنیاد ہے، یہ اصول صرف خدا کی ذات وصفات ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ خدا کے افعال پر بھی منطبق ہوتا ہے، اور اس سے وہ تمام اعتراضات اٹھ جاتے ہیں جو جنت و دوزخ کے عذاب وثواب اور مسئلہ خیر وشر پر کیے جاتے ہیں، کیونکہ ان تمام اعتراضات کی بنیاد صرف یہ ہے کہ ہم ان تمام چیزوں کو مادی قرار دے لیتے ہیں، اس لیے ہم کو ان میں خیر کے ساتھ شر کی، نیکی کے ساتھ بدی کی اور آلام کے ساتھ تکلیف کی آمیزش معلوم ہوتی ہے، بلکہ اکثر حالات میں شر و تکلیف کا پلہ بھاری

---

[1] صحیح مسلم کتاب الجنۃ وصفۃ نعیمہا

نظر آتا ہے، لیکن خداوند تعالیٰ نے دنیا و آخرت کا نظام جن اصول و مصالح پر قائم کیا ہے گو وہ ہم کو معلوم نہیں ہو سکتے، تاہم وہ ہمارے دنیوی اور مادی نظام سے مختلف ہیں، کیونکہ خدا کی ذات و صفات کی طرح اس کے افعال بھی ہمارے افعال سے مختلف ہیں، چنانچہ معترضین کے ان اعتراضات کے جواب ہیں کہ "زہر اور مضر اشیاء کے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہے؟ ابلیس کے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے؟ موذی جانوروں کے پیدا کرنے سے کیا فائدہ ہے؟ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں کہ "خداوند تعالیٰ کی ذات و صفات اور اس کے افعال میں کوئی چیز اسکے مثل نہیں ہے، اور تم نے جو چیزیں بیان کی ہیں، ان میں اس کی کوئی حکمت ضرور ہے، لیکن یہ حکمت مخلوق کی حکمت کی جنس میں داخل نہیں ہے، جس طرح خدا کا فعل مخلوق کے فعل سے، اور اس کی قدرت، اس کا ارادہ، اس کی مشیت، اس کی محبت اس کی رضامندی، اور اس کا غصہ مخلوق کے اوصاف کے مثل نہیں ہے"[1]

دوسرے موقع پر مخالفین کا یہ اعتراض نقل کیا ہے کہ "نفس کو اس طریقہ سے پیدا کرنے میں کیا حکمت ہے کہ وہ خیر و شر دونوں کا ارادہ کر سکتی ہے، اس کو اس طریقہ سے کیوں نہیں پیدا کیا گیا کہ وہ صرف خیر کا ارادہ کر سکے؟ حکمت کے اقتضاء کے موافق اس کو برائی کی قدرت کیوں دیگئی؟ حالانکہ خدا کو برائی سے روکنے کی قدرت حاصل تھی، اس کو ایسی قوت اور ایسے اسباب کیوں عطا کیے گئے جن کی نسبت ان کا عطا کرنے والا جانتا تھا کہ ان کے ذریعہ سے صرف برائی کی جائے گی، نفوس کو ان کی گمراہی اور ظلم و عدوان پر قائم رکھنے میں کیا حکمت ہے؟

[1] شفاء العلیل ص ۲۱۸

حکمت کا اقتضا تو یہ تھا کہ ایسا نہ کیا جاتا، اگر ایک آقا کو نظر آتا ہے کہ اس کے غلام ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں، اور ایک دوسرے پر ظلم کرتا ہے، اور وہ ان کو اس سے روکنے کی قدرت رکھتا ہے، لیکن باوجود اس کے وہ ان کو نہیں روکتا تو اس کے صرف چند وجوہ ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ اس کو ان کے ان افعال کا علم ہی نہ ہو، دوسرے یہ کہ ان افعال سے روکنے کی اس کو قدرت ہی حاصل نہ ہو، تیسرے یہ کہ اس کا فعل کسی غرض و حکمت پر مبنی ہی نہ ہو، اوپر کی دونوں صورتیں تو خدا کے لیے محال ہیں، اس لیے صرف تیسری صورت رہ جاتی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے افعال کی کوئی غرض و حکمت نہیں" اور اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس شبہہ کی بنیاد ایک فاسد اصل پر قائم ہے، اور وہ یہ کہ خدا کو مخلوق پر قیاس کیا گیا ہے، اور مخلوق کو اس کے افعال میں اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، یعنی یہ کہ خدا کے لیے بھی وہی چیز مستحسن ہے جو مخلوق کے لیے مستحسن ہے، اور خدا کے لیے بھی وہی چیز بری ہے جو مخلوق کے لیے بری ہے، حالانکہ تمام عقلا کے نزدیک خدا کے افعال اور خدا کی حکمت اور خدا کے اوصاف کو مخلوق کے افعال، حکمت اور اوصاف پر قیاس نہیں کیا جا سکتا[۱]، اب محدثین کا یہ اصول حکمائے ضمیر یین کے اس اصول کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے کہ نیکی و بدی کی بنیاد ان کی حیثیت افادی پر قائم نہیں ہے، بلکہ ضمیر پر قائم ہے، جو بالکل ایک فطری چیز ہے، کیونکہ بلا ایک ضمیر یا حس اخلاق کی تائید کے محض مشاہدہ کی بنا پر ذات خالق میں وہ اعلیٰ ترین صفات حسنہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے جو افادئین مذہبی اپنے نظریہ میں فرض کرتے ہیں، یہ کہدینا

---

[۱] شفاء العلیل ص ۲۴۸

بے شبہہ بہت آسان ہے کہ خدا کی نعمتون اور فیاضیون کا جلوہ ہر جگہ نظر آ رہا ہے، والدین کی مامتا، بچون کی بے فکری و مسرت، مناظر قدرت کا حسن، فطرت کی فیاضیان، یہ تمام مظاہر احسانات الٰہی کے ہین، لیکن درحقیقت اس طرح کے دعوی کرنے والون نے تصویر کے دوسرے رخ پر نظر ہی نہین کی، عوارض و امراض کا زور شور، ظلم و ستم، شقاوت و بیدردی کی گرم بازاری، معصوم و بیگناہ افراد کا سخت ترین مصائب مین ابتلا، حوادث ناگہانی، کیا یہ سب بھی فطرت کی فیاضیون ہی کے مظاہر ہین؟ ان حالات کے ساتھ اگر ہم اپنا دلیل راہ صرف تجربہ کو رکھین تو کیا کبھی بھی اس نتیجہ تک پہنچ سکتے ہین کہ اس عالم کی خالق کوئی نیک نہاد ہستی ہے؟ ظاہر ہے کہ کبھی نہین، لیکن با این ہمہ ہم جو ایک خیر کل خالقِ عالم کے وجود کے قائل ہین تو کس بنا پر؟ محض اپنی سرشت اخلاقی کے تقاضے سے مجبور ہو کر، یعنی ہماری سرشت اخلاقی کی جو ذہن و عقل سے ایک بالکل مختلف شی ہے، خلقت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ ہم خواہ مخواہ ایک محسن مطلق کے وجود کے اعتراف پر مجبور ہوتے ہین، عقل ہرچند نظامِ کائنات مین ابتریان دکھاتی ہے، ہرچند ہمین خالق کے خیر مجسم ہونے سے منکر بناتی ہے، تاہم ایک باطنی حس اخلاقی ان مادیات کے مشاہدہ سے آسودہ نہ ہو کر ہمین ایک عالم روحانی کی طرف کھینچتا ہے اور یہی کشش ہم مین یہ توقع پیدا کرتی ہے کہ اس عالم کے ماورا، ایک اور عالم ہے جس مین ہر شے کا پورا معاوضہ جزا و سزا ہر شخص کو ملے گا، یہ عقیدہ کوئی عقلی و استدلالی مسئلہ نہین، بلکہ تمام تر ایک وجدانی شے ہے، اس کے ماننے والے اس پر کوئی استدلال نہین پیش کر سکتے، ہان وہ یہ ضرور کہہ سکتے ہین کہ اعاظم رجال و مشاہیر کبار کی متفقہ رائے پر نظر کرو، دنیوی و مادی لذائذ کی

عدم تسکین بخشی کو پیش نظر رکھو، اور پھر یہ بھی دیکھو کہ آج تک دنیا کا کوئی نظام فلسفہ، کوئی تشکیک اس عقیدہ کو انسان کے دل سے محو نہین کر سکا ہے، یہ سرشت اخلاقی ہمیشہ مادیات کی پستی کو چھوڑ کر روحانیات کی بلندی کی جانب صعود کرتی ہے، اب تک جس قدر مذاہب دنیا پر حکمران رہے ہین انھون نے اسی سرشت اخلاقی سے کام لیا ہے، جس کا مخاطب قلب یعنی ایثار علی النفس ہوتا ہے، نہ کہ دماغ و عقل جو ہر وقت اپنے ذاتی مفاد کی میزان لگایا کرتے ہین، درحقیقت یہی حاسۂ اخلاقی مذہب کا جوہر حقیقی ہے، جسے مذہب سے علیحدہ کر دینے کے بعد وجود باری و حقیقت مذہب کے مسائل بے معنی رہ جاتے ہین[۱]

---

[۱] تاریخ اخلاق یورپ ج اص ۴۵-۴۶-۴۷-۴۸

مسئلۂ رویتِ باری

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس مین مسلمانون کا کوئی فرقہ اشاعرہ کا ہم آہنگ نہین، معتزلہ کے نزدیک خداوند تعالی جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ سے منزہ ہے، اور جب تک کسی چیز مین یہ تمام خصوصیتین موجود نہ ہون، وہ آنکھ سے نظر نہین آسکتی، اس لیے ان کے نزدیک خداوند تعالی آنکھ سے نظر نہین آسکتا، مجسمہ اور مشبہ کے نزدیک اگرچہ خداوند تعالی آنکھ سے نظر آسکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ وہ اس کیلیے جسم، مکان، حیز اور جہت وغیرہ بھی ثابت کرتے ہین، اور اگر خداوند تعالی کے لیے ان خصوصیات کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ بھی اس کی رویت کا انکار کردین گے، صرف اشاعرہ کا فرقہ ایک ایسا فرقہ ہے جو خدا کو ان خصوصیات سے منزہ بھی مانتا ہے اور اسی کے ساتھ اس کی رویت کا بھی قائل ہے،

اشاعرہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ عقائد کے مسائل کو عقلی اور نقلی دونون قسم کے دلائل سے ثابت کرتے ہین، اور انھون نے اس مسئلے پر جو عقلی دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر چیز کے دیکھے جانے کی علت صرف اس کا وجود ہے، اور چونکہ خدا موجود ہے، اس لیے وہ آنکھون سے دیکھا جاسکتا ہے، لیکن اس دلیل پر بکثرت اعتراضات ہوتے ہین، جن کا کوئی قابل اطمینان جواب نہین ہوسکتا، اس لیے علامہ عبد الکریم شہرستانی نے نہایۃ الاقدام مین لکھا ہے کہ جس طرح وجوبِ رویت یعنی خدا کا

لازمی طور پر نظر آنا ایک سمعی مسئلہ ہے، یعنی صرف قرآن و حدیث سے ثابت ہے، اسی طرح امکان رویت کو بھی ایک سمعی مسئلہ قرار دینا چاہیے[1]، اور امام صاحب کے نزدیک بھی یہ مسئلہ عقلی دلائل سے ثابت نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ محض ایک نقلی مسئلہ ہے، چنانچہ اربعین میں لکھتے ہیں کہ "اس مسئلہ میں ہمارا مذہب وہ ہے جس کو شیخ ابو منصور ماتریدی، سمرقندی نے اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کی رویت کے امکان کو عقلی دلیل سے ثابت نہیں کرتے، بلکہ اس پر ظواہر قرآن و حدیث سے استدلال کرتے ہیں، اس کے بعد اگر فریق مخالف عقلی دلائل سے جن کو وہ انکار رویت کے ثبوت میں پیش کرتا ہے، قرآن و حدیث کے یہ ظاہری معنی مراد نہیں لے گا، تو ہم اس کے دلائل پر اعتراض کرینگے، اس کی کمزوری دکھائینگے اور قرآن و حدیث کے ظاہری معنوں کی تاویل سے اس کو روکیں گے،

اس مسئلہ کے متعلق اشاعرہ اور معتزلہ دونوں اس پر متفق ہیں کہ خدا کی رویت اس دنیا میں نہیں ہو سکتی، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ

(۱) خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں؟

(۲) اور قیامت میں مسلمانوں کو اس کا دیدار نصیب ہوگا یا نہیں؟

معتزلہ کو ان دونوں باتوں سے انکار ہے، ان کے نزدیک نہ خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہے اور نہ قیامت کے دن مسلمانوں کو اس کا دیدار نصیب ہوگا، اور اس دعوی کو وہ قرآن مجید کی اس آیت سے

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ	(لوگوں کی) نظریں تو اس کو معلوم نہیں کر سکتیں
يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ	اور (لوگوں کی) نظروں کو وہ خوب جانتا ہے

[1] نہایۃ الاقدام ج ۲ ص ۳۶۹

اللطیف الخبیر (انعام - ۱۳) اور وہ بڑا باریک بین باخبر ہے،

اس طرح ثابت کرتے ہین کہ

(۱) ادراک بصری کے معنی رویت کے ہین، اور اس کے مان لینے کے بعد اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی آنکھ کسی حالت مین خدا کو نہین دیکھ سکتی، کیونکہ جب حضرت ابن عباس رضؓ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلعم نے معراج مین خدا کو دیکھا تو حضرت عائشہ رضؓ نے اسی آیت سے ان کے قول کی تردید کی، اس لیے اگر اس آیت سے عموماً خدا کے رویت کی نفی نہ ثابت ہوتی تو یہ استدلال صحیح نہ ہوتا،

(۲) اس آیت سے پہلے جو آیت ہے وہ خدا کی مدح پر مشتمل ہے اور اس آیت کے بعد کا ٹکڑا یعنی "وھو یدرک الابصار" بھی خدا کی مدح مین ہے، اس لیے ان دونو آیتون کے بیچ کا ٹکڑا یعنی لاتدرکہ الابصار" کو بھی مدح پر محمول کرنا چاہیے، ورنہ یہ ٹکڑا آگے اور پیچھے کے ٹکڑون سے الگ اور بیجوڑ ہو جائے گا، اس بنا پر جب رویت کی نفی خدا کی مدح ہے تو اس کا ثبوت اس کے لیے نقص ہوگا، مثلاً خداوند تعالی نے فرمایا ہے کہ اس کو اونگھ اور نیند نہین آتی، اب اگر اس کے لیے ان دونون چیزون کا اثبات کیا جائے تو یہ اس کے لیے موجب نقص ہوگا،

اشاعرہ کی طرف سے پہلے استدلال کا جواب دیا جاتا ہے کہ

(۱) ادراک بصری کے معنی رویت کے نہین ہین، کیونکہ لغت مین ادراک کے معنی ملنے اور پہنچنے کے ہین، اب جو چیزین ایسی ہوتی ہین جنکی حد اور نہایت ہوتی ہی اور نگاہ ان کے تمام حدود کا احاطہ کر لیتی ہے، تو اس قسم کی رویت کو ادراک بصری کہتے ہین، لیکن اگر اس شی مین حدو نہایت ہی نہین نکلتی یا نگاہ اس کے حدود کا احاطہ نہین کر سکتی تو اس قسم

کی رویت کو ادراک بصری نہیں کہتے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ رویت کی دو قسمیں ہیں، اور آیت میں صرف پہلی قسم کی رویت کی نفی کی گئی ہے، اور اس سے دوسری قسم کی رویت پر کوئی اثر نہیں پڑتا،

(۲) اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ادراک بصری کے معنی رویت کے ہیں تو آیت سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ کوئی شخص کسی حالت یا کسی وقت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتا بلکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر شخص ہر حالت اور ہر وقت میں خدا کو نہیں دیکھ سکتا، اور اس سے اثبات کو بھی انکار نہیں، اسی بات کو اصطلاحی طور پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ نفی عموم سے عموم نفی کا اثبات نہیں ہوتا،

(۳) اس آیت کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ ہماری دنیوی نگاہیں خدا کو نہیں دیکھ سکتیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ آخرت میں جب ان نگاہوں کے اوصاف بدل جائینگے تو وہ اس وقت بھی خدا کو نہیں دیکھ سکتیں،

دوسرے استدلال کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ

(۱) رویت کی نفی سے مدح تو اسی وقت ہو سکتی ہے، جب خدا کی رویت فی نفسہٖ ممکن ہو لیکن وہ نگاہوں کو رویت سے روک دے، لیکن اگر خدا کی رویت ممکن ہی نہ ہو تو یہ کوئی قابل مدح چیز نہیں ہو سکتی، کیونکہ نفی محض بداہۃً مدح کا سبب نہیں ہو سکتی، البتہ اگر اس سے کسی قابل مدح صفت کا ثبوت ہو، تو وہ موجب مدح ہو سکتی ہے، مثلاً خدا نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس کو اونگھ اور نیند نہیں آتی تو محض یہ نفی موجب مدح نہیں، کیونکہ جمادات کو بھی اونگھ اور نیند نہیں آتی، لیکن یہ نفی خدا کے لیے اس بنا پر موجب مدح ہو جاتی ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کو تمام

معلومات کا علم ہمیشہ حاصل رہتا ہے، اسی طرح یہ کہنا کہ لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ اسی وقت موجب مدح ہو سکتا ہے، جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدا کو دیکھ تو سکتے ہیں، لیکن اُس کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ نگاہوں کو اپنی رویت سے روک دیتا ہے، لیکن اگر وہ رویت کے قابل ہی نہ ہوتا تو یہ نفی کوئی مدح نہ ہوتی، جس طرح جمادات کے لیے نیند کا نہ آنا کوئی مدح نہیں، انہی اعتراضات کو استدلال کی صورت میں بدل دیا جاتا ہے تو یہ آیت خود اشاعرہ کے مذہب کی دلیل بن جاتی ہے، مثلاً

(۱) "لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ" خدا کی مدح میں ہے، لیکن اگر اس رویت فی نفسہ ناممکن ہو تو یہ کوئی مدح نہیں، علم، ارادہ، قدرت، خوشبو یہ تمام چیزیں دیکھی نہیں جا سکتیں اور یہ ان کی کوئی مدح نہیں، البتہ اگر خدا کی رویت فی نفسہ ممکن ہو اور وہ لوگوں کو نظر نہ آئے تو اس کی مدح ہو سکتی ہے، اور یہ تسلیم کر لینے کے بعد یہ ماننا پڑیگا کہ مسلمان خدا کو قیامت کے دن دیکھیں گے، کیونکہ صرف دو ہی قسم کے لوگ ہیں

۱- ایک تو وہ جو خدا کی رویت کو ممکن مانتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ خدا مسلمانوں کو قیامت کے دن نظر آئے گا۔

۲- دوسرے وہ جو خدا کی رویت کو ناممکن کہتے ہیں، اور ان کا عقیدہ ہے کہ مسلمان خدا کو قیامت کے دن نہیں دیکھیں گے،

ایسا کوئی فرقہ نہیں ہے جو خدا کی رویت کو تو ممکن مانتا ہو لیکن اسی کے ساتھ اسکا یہ عقیدہ ہو کہ وہ قیامت کے دن مسلمانوں کو نظر نہ آئے گا،

(۲) ابصار جمع کا صیغہ ہے، اور اس پر الف لام استغراق کا داخل ہوا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کل نگاہیں تو خدا کو نہیں دیکھ سکتیں، البتہ بعض نگاہیں دیکھ سکتی ہیں

مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام لوگ ایمان نہیں لاتے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ بعض لوگ آپ پر ایمان لائے، اور اشاعرہ کا مذہب یہی ہے کہ قیامت میں صرف مسلمان خدا کو دیکھیں گے اور کافر اس کے دیدار سے محروم رہیں گے،

اس آیت کے علاوہ ایک اور آیت ہے جس سے معتزلہ اور اشاعرہ دونوں اپنے اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہیں اور وہ یہ ہے

ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا	اور جب موسیٰ ہمارے وعدے کے مطابق (کوہ طور
وکلمہ ربہ قال رب	پر) حاضر ہوئے اور ان کا پروردگار ان سے ہمکلام
ارنی انظر الیک، قال	ہوا تو (موسیٰ نے) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار
لن ترٰنی ولکن انظر الی	تو (اپنے تئیں) مجھے دکھا کہ میں تیری طرف ایک
الجبل فان استقر مکانہ	نظر دیکھوں (خدا نے) فرمایا تم مجھکو ہرگز نہ دیکھ سکو گے
فسوف ترٰنی فلما تجلی ربہ	مگر ہاں (ایسا ہی شوق ہے تو سامنے کے اس) پہاڑ پر
للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ	نظر کرو، پس اگر یہ پہاڑ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو (جانا کہ)
صعقا فلما افاق قال	مجھکو بھی دیکھ سکو گے، پھر جب انکا پروردگار پہاڑ
سبحٰنک تبت الیک وانا	پر جلوہ فرما ہوا تو اسکو چکنا چور کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر
اول المؤمنین	گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے تو بول اٹھے کہ
....	(اے پروردگار) تیری ذات پاک ہے میں (نے جو دیکھنے
....	کی درخواست کی تھی) تیری جناب میں (اس سے) توبہ
....	کرتا ہوں اور (تجھ پر) ایمان لانے والوں میں پہلا
(اعراف - ۱۷)	ایمان لانے والا (بندہ) ہوں

اور اس آیت کے متعلق علامہ عبد الکریم شہرستانی نہایۃ الاقدام میں لکھتے ہیں

واقوی الادلۃ السمعیۃ فیہا	اور اس مسئلہ کے متعلق سب سے قوی سمعی دلیل
قصۃ موسیٰ علیہ السلام	حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصہ ہے اور اس پر
وذالک مما یعتمد کل الاعتماد علیہ	پورا اعتماد کیا جا سکتا ہے،

اور اس قابل اعتماد سمعی دلیل سے اشاعرہ مختلف طریقوں سے رویت باری پر استدلال کرتے ہیں

(۱) اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خدا سے رویت کی درخواست کی، اس لیے اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو وہ یہ درخواست کیوں کرتے؟

(۲) اگر خدا کی رویت محال ہوتی تو خدا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں کہتا کہ "لا اُریٰ" یعنی میں دیکھا نہیں جا سکتا، یہ نہ کہتا کہ "لن ترانی" یعنی تم مجھکو نہیں دیکھ سکتے، اس سے معلوم ہوا کہ خدا کی رویت فی نفسہٖ ممکن تھی، یہ دوسری بات ہے کہ موسیٰ علیہ السلام مادی عوائق کی بنا پر اس کو دیکھ نہیں سکتے تھے،

(۳) اس آیت میں خدا نے اپنی رویت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق کیا ہے اور پہاڑ کا ٹھہرنا ایک امر ممکن ہے، اور جو چیز ممکن پر معلق ہوتی ہے وہ بذات خود ممکن ہوتی ہے، اس لیے خدا کی رویت ممکن ہے،

(۴) اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے پہاڑ کو اپنی تجلی دکھائی، اور اسی تجلی کا نام رویت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت بذات خود ممکن ہے، یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص اس رویت کا متحمل نہیں ہو سکتا،

معتزلہ نے پہلے استدلال کے جواب میں مختلف طریقے اختیار کیے ہیں،

(۱) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اس لیے کی تھی کہ ان کو یہ معلوم نہ تھا کہ

خدا کی رویت ناممکن ہے، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق حضرت موسیٰ علیہ السلام کا علم معتزلہ کے علم سے کم تھا لیکن معتزلہ کے نزدیک اس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت مین کوئی نقص نہین پیدا ہوتا، پیغمبر کے لیے صرف اس قدر جاننا کافی ہے کہ خدا موجود ہے، ایک ہے، عادل ہے، وغیرہ وغیرہ، باقی یہ مسئلہ کہ خدا کو دیکھا جا سکتا ہے یا نہین؟ ممکن ہے کہ کسی سمعی دلیل پر موقوف ہو جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس آیت سے پہلے معلوم نہ تھی،

(۲) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے یہ درخواست اپنے لیے نہین کی تھی بلکہ اپنی قوم کے لیے کی تھی، کیونکہ وہ ان سے بار بار یہ درخواست کرتی تھی اور کہتی تھی،

لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً (بقرہ ۵۵) — جبتک ہم خدا کو ظاہر مین نہ دیکھ لین ہم تو کسی طرح تمہارا یقین کرنے والے ہین نہین،

اس لیے اس ممانعت کے بعد انکی قوم کو معلوم ہو گیا کہ یہ ایک ناممکن چیز ہے،

(۳) اس درخواست سے مقصود یہ تھا کہ خدا کی رویت کے ناممکن ہونے پر جو دلیل عقلی قائم کی ہے اس کی تائید ایک سمعی دلیل سے بھی ہو جائے اور اس آیت سے تائید حاصل ہو گئی،

اس آیت سے خود معتزلہ نے استدلال کے مختلف پہلو پیدا کیے ہین

(۱) "لن ترانی" تم مجھ کو ہرگز نہین دیکھ سکتے" سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کو دنیا و آخرت مین کہین نہین دیکھ سکتے، کیونکہ "لن" کا کلمہ تابید کے لیے ہے، یعنی اس سے ہمیشگی ثابت ہوتی ہے، اور اس سے نفی کی تاکید ہوتی ہے،

(۲) اور جب حضرت موسیٰ علیہ السلام خدا کو دنیا و آخرت مین نہین دیکھ سکتے تو کوئی دوسرا بھی اس کو نہین دیکھ سکتا، کیونکہ اس مسئلہ مین صرف دو ہی فریق ہین، ایک تو

وہ جو اس بات کا قائل ہے کہ مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام سب کے سب قیامت کے دن خدا کو دیکھیں گے، اور دوسرے فریق کے نزدیک مسلمان اور حضرت موسیٰ علیہ السلام دونوں خدا کو نہ دیکھ سکیں گے لیکن ان کے علاوہ کوئی تیسرا فریق نہیں ہے، جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے تو رویت کا منکر ہو اور دوسرے مسلمانوں کیلیے رویت کو ثابت کرے،

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام جب ہوش مین آئے تو انھون نے کہا کہ "سبحانک" اور یہ تنزیہ کا کلمہ ہے، جس سے خدا کو رویت سے منزہ ثابت کرنا مقصود ہے، جو خدا کیلیے ایک نقص اور عیب ہے، اور اس سے ثابت ہوا کہ خدا کی رویت ناممکن ہے،

(۴) اس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا،

تبت الیک وانا اول المؤمنین	(مین نے جو دیکھنے کی درخواست کی تھی) تیری جناب مین اس سے توبہ کرتا ہون اور تجھ پر ایمان لانے والون مین پہلا ایمان لانے والا (بندہ) ہون،

اب اگر خدا کے دیکھنے کی درخواست گناہ نہ ہوتی تو وہ اس سے توبہ کیون کرتے؟ اور اگر یہ گناہ اسلام کی صحت کے منافی نہ ہوتا تو وہ کیون یہ کہتے کہ مین تجھ پر ایمان لانے والون مین پہلا ایمان لانے والا بندہ ہون، لیکن اشاعرہ کے نزدیک "لن" کا حرف تابید یعنی دوام کے لیے نہیں ہے، اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے توبہ اس لیے کی تھی کہ خدا کی رویت اگرچہ ممکن تھی لیکن انھون نے خدا کی اجازت کے بغیر اسکی درخواست کی تھی،

معتزلہ کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ خدا نے قرآن مجید مین جہان اپنی رویت کا ذکر کیا ہے، اس کو ایک بڑی بات قرار دیا ہے، مثلاً

یسئلک اھل الکتب ان	(اے پیغمبر) اہل کتاب (یعنی یہود) تم سے

تنزل علیھم کتٰبا من السّمآء	(درخواست کرتے ہین کہ تم ان پر کوئی (لکھی لکھائی)
فقد سئالوا موسیٰ اکبر من	کتاب آسمان سے (لا) اوتارو تو یہ لوگ موسیٰ سے
ذٰلک فقالوا ارنا اللّٰہ جھرۃً	اس سے بھی بڑی درخواست کر چکے ہین، لگے کہنے کہ ہمین
فاخذتھم الصّٰعقۃ بظلمھم	(تو) اللہ کو کھلے (خزانے) دکھاؤ پھر ان کو ان کے
(نسا ر - ۲۲)	ظلم کی وجہ سے بجلی نے آدبوچا۔

لیکن اشاعرہ کے نزدیک چونکہ یہود کی یہ درخواست عنادًا تھی، اس لیے خدا نے اس کو ایک بڑی بات قرار دیا،

نقلی دلائل کے ساتھ معتزلہ اس مسئلہ پر متعدد عقلی اعتراضات کرتے ہین،

موجودہ عالم مین کسی چیز کے دیکھنے کے لیے آٹھ شرطین ہین،

(۱) آنکھ کا صحیح و سالم ہونا،

(۲) اس چیز کا ممکن الرویۃ ہونا

(۳) اس کا بہت زیادہ دور نہ ہونا

(۴) اس کا بہت زیادہ قریب نہ ہونا

(۵) اس کا دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم مین ہونا،

(۶) اس کا بہت زیادہ لطیف نہ ہونا

(۷) اس مین اور دیکھنے والے کے درمیان کسی چیز کا حائل نہ ہونا

(۸) اس کا بہت زیادہ چھوٹا نہ ہونا

اور ان تمام شرائط کی موجودگی مین اس کی رویت ضروری ہوجاتی ہے، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ہمارے سامنے عظیم الشان پہاڑ ہون اور وہ ہم کو نظر نہ آئین لیکن خداوند تعالیٰ

کی رویت مین اخیر کی چھ شرطین موجود نہین ہین، کیونکہ وہ اجسام کے ساتھ مخصوص ہین اور خداوند تعالیٰ جسم نہین ہے۔ اس لیے صرف دو شرطین باقی رہ گئین، یعنی آنکھ کا صحیح وسالم ہونا، اور خداوند تعالیٰ کا ممکن الرویۃ ہونا، اور یہ دونون شرطین اس وقت بھی پائی جاتی ہین، اس لیے اگر اس کی رویت ممکن ہے، تو اس کو اس وقت بھی نظر آنا چاہیے، حالانکہ وہ نظر نہین آتا، اس سے معلوم ہوا کہ اس کی رویت ممکن نہین ہے، لیکن اشاعرہ کے نزدیک ان شرائط کی موجودگی کے باوجود بھی کسی چیز کی رویت ضروری نہین ہے، اور اس کو وہ متعدد عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہین، جن کو امام صاحب نے اربعین مین نقل کیا ہے، اس کے ساتھ امام صاحب کہتے ہین کہ دنیا مین جو چیزین موجود ہین انکی رویت گو ان شرائط کی موجودگی مین ضروری ہو، لیکن خداوند تعالیٰ کی حقیقت اور تمام چیزون سے مختلف ہے، اور دو مختلف الماہیۃ چیزون کا تمام لوازم مین متحد ہونا ضروری نہین ہے، اس لیے اگر ہم ان شرائط کی موجودگی مین دنیوی چیزون کو دیکھ لیتے ہین تو یہ ضروری نہین ہے کہ خداوند تعالیٰ کو بھی دیکھ لین، کیونکہ غائب کا قیاس شاہد پر صحیح نہین ہے، یہ نکتہ خاص امام صاحب کا پیدا کیا ہوا ہے اور اسکی نسبت اربعین مین لکھتے ہین،

ھذا السوال متعین لم یتنبہ لہ	یہ ایک متعین سوال ہے، جس سے نہ کوئی معتزلی
احد من المعتزلۃ ولا نبہ	واقف ہوا، نہ ہمارے اصحاب مین کسی نے
احد من اصحابنا علیہ	اس سے واقفیت پیدا کرائی،

(۲) جو چیز نظر آتی ہے، اس کو دیکھنے والے کے مقابل یا مقابل کے حکم مین ہونا چاہیے، لیکن جو چیز کسی چیز کے مقابل ہین ہوگی وہ کسی نہ کسی حیز یا مکان مین ہوگی، اور خداوند تعالیٰ کسی حیز اور مکان مین نہین ہے، اس لیے وہ دیکھنے والے کے مقابل مین

نہین ہوسکتا اور جب یہ حالت ہے تو اس کا دیکھا جانا بھی ناممکن ہے،

(۳) جو چیز نظر آتی ہے، اس کی صورت آنکھ مین چھپ جاتی ہے، اور چونکہ خدا کی کوئی صورت نہین ہے، اس لیے وہ نظر نہین آسکتا،

(۴) استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز نظر آتی ہے، اس مین رنگ اور شکل کا پایا جانا ضروری ہے، اور خداوند تعالی رنگ اور شکل سے منزہ ہے لیکن ان تمام دلائل کا جواب بھی وہی ہے جو اوپر گذر چکا، یعنی یہ تمام خصوصیتین دنیوی چیزون کے دیکھنے کیلیے ضروری ہین، خداوند تعالی کے لیے ضروری نہین، کیونکہ دو مختلف الماہیۃ چیزون کا قیاس ایک دوسرے پر صحیح نہین، اب امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ کی اصلی حقیقت جس سے تمام شبہات دور ہوجاتے ہین یہ ہے کہ خداوند تعالی کی رویت سے مقصود یہ ہے کہ ہم کو اس کی ذات کا ایک ایسا انکشاف حاصل ہوجائے، جو بمنزلہ اس انکشاف کے ہو جو رنگ اور روشنی کے دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے، اور جب یہ حالت ہے تو مکشوف اگر اس قابل ہے کہ وہ دیکھنے والے کے مقابل ہوسکے، یا اس کی کوئی صورت ہو، یا اس مین رنگ پایا جائے، تو یہ انکشاف کسی حیز، مکان، یا آنکھ مین اس کی صورت کے چھپ جانے سے ہوگا، لیکن اگر وہ حیز، جہت، مکان، شکل و رنگ سے منزہ ہے تو یہ انکشاف بھی ان چیزون سے منزہ ہوگا،

ان تمام عقلی اور نقلی دلائل سے صرف خداوند تعالی کی رویت کا امکان یا عدم امکان ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ قیامت کے دن مسلمانون کو خدا کا دیدار نصیب ہوگا یا نہین؟ کوئی عقلی مسئلہ نہین ہے، بلکہ سمعی یعنی نقلی دلائل پر مبنی ہے، اور معتزلہ کے پاس اس قسم کی کوئی نقلی دلیل موجود نہین ہے جس سے بہ تصریح یہ ثابت ہوتا

کہ قیامت کے دن مسلمانون کو خدا کا دیدار نصیب نہ ہوگا، البتہ اشاعرہ کے پاس اس قسم کے دلائل موجود ہین جن مین سب سے زیادہ واضح قرآن مجید کی یہ آیت ہے

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (سورہ قیامہ۔۱)

اس دن (بہت سے لوگون کے) منہ تر و تازہ اپنے پروردگار کی طرف دیکھ رہے ہون گے۔

اور اس آیت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ جب نظر کا صلہ الی کے ساتھ آتا ہے تو اس کے معنی دیکھنے کے ہوتے ہین، چنانچہ قرآن مجید مین ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے خداوند تعالیٰ سے درخواست کی

رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ (اعراف - ۱۷)

تو (اپنی تئین) مجھے دکھا کہ مین تیری طرف ایک نظر دیکھون

اور دکھانے کے بعد جو نتیجہ پیدا ہو سکتا ہے وہ دیکھنا ہی ہو سکتا ہے۔

دوسری آیت یہ ہے،

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (غاشیہ - ۱)

تو کیا لوگ اونٹون کی طرف نہین دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کیے گئے ہین۔

اور خلقت کی کیفیت صرف دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے، لیکن معتزلہ اور بعض محققین اشاعرہ کے نزدیک نظر کے معنی دیکھنے کے نہین ہین بلکہ اس کے صرف دو معنی ہین

(۱) جس چیز کا دیکھنا مقصود ہے آنکھ کا اس کے مقابل کرنا

(۲) یا اس کو دیکھنے کے لیے اس کی طرف آنکھ کا اٹھانا، لیکن ان دونون حالتون مین اس چیز کا نظر آنا ضروری نہین ہے، خداوند تعالیٰ خود کہتا ہے

وتراهم ينظرون اليك

اور وہ تجھکو ایسے دکھائی دیتے ہین کہ گویا)

وھم لا یبصرون (اعراف - ۲۳) وہ تیری طرف دیکھ رہے ہین حالانکہ وہ دیکھتے نہین

اور اس آیت مین نظر کا اثبات اور دیکھنے کی نفی کی گئی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے

کہ دونون مختلف چیزین ہین،

اس قسم کے اور بھی بہت سے دلائل ہین جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نظر اور رویت دو مختلف چیزین ہین، اس بنا پر معتزلہ نے اس آیت مین نظر کے معنی انتظار کرنے کے لیے ہین، کیونکہ خداوند تعالیٰ کے اس قول " الی ربھا ناظرۃ مین معفول یعنی رب کو مقدم کیا گیا ہے، اور جب مفعول کو فعل پر مقدم کیا جاتا ہے تو اس کے معنی حصر کے ہوتے ہین" اس لیے اگر اس مین نظر کے معنی دیکھنے کے لیے جائین تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ وہ صرف خدا ہی کو دیکھتے ہین، حالانکہ اہل قیامت خدا کے علاوہ جنت، دوزخ اور قیامت کی بہت سی چیزون کو دیکھین گے، البتہ اگر نظر کے معنی انتظار کے لیے جائین تو یہ حصر بالکل صحیح ہوگا، یعنی اس دن ان کو صرف خدا ہی کی رحمت کا انتظار ہوگا، اور وہ اسی کی نوازش کی توقع رکھین گے، البتہ عام طور پر مشہور ہے کہ اہل لغت کے نزدیک جب نظر کے معنی انتظار کے ہوتے ہین تو اس کا صلہ الیٰ کے ساتھ نہین آتا، اور قرآن مجید مین جہان کہین یہ لفظ انتظار کے معنی مین آیا ہے وہان بغیر الیٰ کے آیا ہے، مثلاً

ھَلْ ینظرون الا تاویلہ (اعراف - ۵) کیا یہ لوگ اس کے وقوع ہی کے منتظر ہین

ھَلْ ینظرون الا ان یاتیھم اللہُ (بقرہ - ۲۴) کیا یہ لوگ اسی کے منتظر ہین کہ اللہ... ان کے سامنے آموجود ہو۔

اس کے علاوہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے، اور اہل جنت کو ایک تکلیف دہ

چیز کی بشارت دینا حکمت کے منافی ہے، لیکن انتظار کی دو صورتین ہین، ایک تو یہ کہ مثلاً کسی شخص کے آنے کا انتظار کیا جائے، دوسری یہ کہ اس کے فضل و کرم یا اس کے انعام اور اس کی رحمت کا انتظار کیا جائے، پہلی صورت مین تو بے شبہہ جب نظر کے معنی انتظار کے ہوتے ہین تو یہ لفظ بغیر الیٰ کے آتا ہے، لیکن دوسری صورت مین یہ لفظ انتظار کے معنی مین بھی الیٰ کے ساتھ آتا ہے، مثلاً لوگ کہتے ہین کہ "انما نظری الی اللہ" میری نظر صرف خدا کی طرف ہے، یعنی مین خدا ہی کے فضل و کرم کا منتظر ہون، اور آیت مین بھی دوسری صورت ہے، رہ گئی یہ بات کہ انتظار ایک تکلیف دہ چیز ہے جو اہل جنت کے لیے مناسب نہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی یقینی چیز کا انتظار تکلیف دہ نہین ہوتا بلکہ لذیذ ہوتا ہے،

لیکن اس لفظ کے متعلق امام صاحب کا فیصلہ یہ ہے کہ "کسی چیز کی طرف نظر کرنے کے حقیقی معنی تو صرف اس کی طرف آنکھ اٹھانے کے ہین، البتہ آنکھ اٹھانا چونکہ اس چیز کے دیکھنے کا سبب ہو جاتا ہے اس لیے یہ لفظ مجازاً دیکھنے کے معنی مین بھی مستعمل ہوتا ہے، اسی طرح آنکھ اٹھانا انتظار کا بھی سبب ہے، کیونکہ جو شخص کسی چیز کا انتظار کرتا ہے وہ اس کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھتا رہتا ہے، اس لیے یہ لفظ انتظار کے معنی مین بھی آتا ہے،" غرض اس آیت سے یہ مسئلہ یقینی طور پر ثابت نہین ہوتا کہ قیامت کے دن اہل جنت کو دیدار الٰہی نصیب ہوگا،

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر فریقین جو دلائل پیش کرتے ہین اُن مین کوئی دلیل قطعی نہین ہے، بلکہ سب مین تاویل اور نقد و بحث کی گنجایش ہے، البتہ قرآن مجید مین صرف ایک آیت ایسی ہے جسمین تاویل کی گنجایش نہین اور وہ یہ ہے

وَاِذَا رَاَیْتَ ثَمَّ رَاَیْتَ نَعِیْمًا وَّ مُلْکًا کَبِیْرًا (دہر - ۱)

اور بہشت کی (مجموعی حالت) کو دیکھے تو وہاں تجھکو ہر طرح کی نعمت اور بڑی سلطنت دکھائی دے،

اگرچہ اس آیت کو بظاہر خداوند تعالیٰ کی رویت سے کوئی تعلق نہین لیکن امام صاحب نے لکھا ہے کہ اس آیت مین ایک قرأت کی رو سے ملک بفتح میم اور کسر لام ہے جس کے معنی بادشاہ کے ہین، اور مسلمانون کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بادشاہ صرف خدا ہے جس کے معنی یہ ہین کہ جنت مین تجھکو ایک بہت بڑا بادشاہ یعنی خدا دکھائی دیگا، امام صاحب نے تفسیر کبیر مین ایک موقع پر ان تمام آیتون کو جمع کر دیا ہے جن سے اشاعرہ اپنے مذہب پر استدلال کرتے ہین، اور ان تمام آیتون مین صرف اس آیت کی نسبت لکھتے ہین کہ اس قرأت کے روسے

عندی التمسک بھذہ الاٰیۃ اقوی من التمسک بغیرھا[1]

اور میرے نزدیک اس آیت سے استدلال کرنا دوسری آیتون کے استدلال سے زیادہ قوی ہے،

جس سے اشارۃً ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ پر اور آیتون سے جو استدلال کیا جاتا ہے وہ بہت زیادہ قوی نہین ہے،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۴۰۷،

جبر و قدر

انسانون اور حیوانون سے جو افعال صادر ہوتے ہین ان کے متعلق اگرچہ بہت سے مذاہب ہین، لیکن ان مین دو مذہب زیادہ مشہور ہین،

(۱) ایک مذہب تو امام ابوالحسن اشعری کا ہے، جن کے نزدیک انسانون اور حیوانون کی قدرت کو ان افعال کی تخلیق و ایجاد مین کوئی دخل نہین ہے بلکہ انکی قدرت اور ان کے افعال کا خالق اور موجد صرف خدا ہے،

(۲) دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے جن کے نزدیک ان افعال کی تخلیق و ایجاد خود انسان و حیوان کرتے ہین، اگرچہ وہ خدا کے سوا خالق کا لفظ کسی دوسری ذات کے لیے استعمال نہین کرتے، تاہم ان کے نزدیک انسان و حیوان کے افعال کی تخلیق و ایجاد مین خدا کو کوئی دخل نہین ہے، بلکہ وہ اپنے افعال کے صادر کرنے مین مستقل بالذات ہین،

یہی دونون مذہب ہین جو جبر و قدر یا جبر و اختیار کے نام سے موسوم ہین اور ان مین امام صاحب جبر یعنی پہلے مذہب کے قائل ہین، چنانچہ ابن تیمیہ انکے متعلق لکھتے ہین

لانہ کان جبریا محضا [۱] — کیونکہ وہ محض جبری تھے،

خود امام صاحب تفسیر کبیر مین لکھتے ہین

---

[۱] رسالہ احتجاج بالقدر ص ۹

فالانسان مضطر فی صورة المختار[1] — پس انسان مختار کی صورت مین مجبور ہے

جہان تک قرآن مجید کا تعلق ہے بظاہر اس سے اس مسئلہ کا کوئی قطعی فیصلہ نہین ہوسکتا، بلکہ اس مین دونون مذہبون کی تائید مین برابر درجہ کی آیتین ملتی ہین، چنانچہ خود امام صاحب مطالب عالیہ مین لکھتے ہین،

ان القرآن مملو من الجبر و	قرآن مجید جبر و قدر سے بھرا پڑا ہے اور اسکے
القدر، والآیات الواردة	متعلق اس مین جو آیتین آئی ہین وہ ریگ
فیها اکثر من عدد الرمل والحصی	اور کنکریون سے بھی تعداد مین زائد ہین،
ولا شك انهما متناقضة و	اور اس مین کوئی شبہہ نہین کہ وہ باہم متناقض
ان التوفیق بینهما لا یحصل	ہین، اور ان مین سخت زحمت کے بعد
الا بتعسف شدید[2]	تطبیق دیجا سکتی ہے،

اس بنا پر جبر و قدر کے متعلق جو آیتین جس فریق کے مذہب کے موافق ہوتی ہین وہ ان کو محکم قرار دیتا ہے، اور جن آیتون سے فریق مخالف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے، ان کو متشابہ قرار دیکر ان کی تاویل کرتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک تاویل کا اصول یہ ہے،

لا سبیل الی صرف اللفظ	کسی لفظ کو اس کے راجح معنی سے پھیر کر
عن معناه الراجح الی معناه	اس کے مرجوح معنی کی طرف لے جانے کا
المرجوح الا بواسطة اقامة	راستہ اس کے سوا نہین کہ یقینی عقلی دلیل
الدلالة العقلیة القاطعة	اس پر قائم کر دیجائے کہ لفظ کے راجح
علی ان معناه الراجح محال عقلاً[3]	معنی لینا عقلاً محال ہے،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۶۶ [2] مطالب عالیہ قلمی ص ۶ [3] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۹۷

اور اس اصول کے مطابق انھون نے اپنی کتب کلامیہ مین فریق مخالف کے مذہب کے موافق آیتون کی تاویل کے لیے اپنے مذہب پر متعدد عقلی دلیلین قائم کی ہین جو نہایت طویل اور پیچیدہ ہین لیکن ان کی عام عقلی دلیل جس کو وہ بار بار تفسیر کبیر مین بطور اصول موضوعہ کے بیان کرتے ہین یہ ہے کہ "خدا کے سوا ہر چیز ممکن اور نو پیدا ہے اور یہ بداہۃً معلوم ہے کہ ممکن اور نو پیدا چیز بذات خود نہین پیدا ہو جاتی بلکہ اس کے لیے ایک قدیم موجد کی ضرورت ہوتی ہے، اور اس دلیل سے یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ خدا کے سوا ہر چیز اس کی تخلیق اور ایجاد سے پیدا ہوئی ہے، البتہ چند حوادث یعنی حیوانات کے اختیاری افعال اس مین پیچیدگی پیدا کرتے ہین، اور اس پر بھی پہلا حکم یعنی یہ کہ وہ ممکن اور نو پیدا ہین، اس لیے ان کو بھی خدا کی طرف منسوب ہونا چاہیے، صادق آتا ہے، لیکن ہر شخص بذات خود یہ محسوس کرتا ہے کہ اگر وہ حرکت کرنا چاہے تو حرکت کر سکتا ہے اور حرکت کرنا نہ چاہے تو حرکت نہین کر سکتا اس لیے اس کی حرکات وسکنات کا تعلق خود اسی کی ذات سے ہے، غیر کی ذات سے نہین ہے، لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی حرکات وسکنات اور اس کی مشیت وارادہ پر موقوف ہین، اس لیے کوئی شخص حرکت کی مشیت وارادہ کے بغیر حرکت نہین کر سکتا اور اس مشیت وارادہ کے بعد اس کے لیے حرکت ضروری ہو جائیگی، اب سوال یہ ہے کہ یہ مشیت کیونکر پیدا ہوتی ہے؟ تو اس کی صرف تین صورتین ہین،

(۱) خود بخود پیدا ہو جاتی ہے، اس کے لیے کسی پیدا کرنے والی کی ضرورت نہین ہوتی،

(۲) خود بخود نہین پیدا ہوتی، بلکہ انسان اس کو پیدا کرتا ہے،

(۳) اس کو انسان نہین پیدا کرتا بلکہ خدا پیدا کرتا ہے،

پہلی صورت مین خدا کا انکار لازم آتا ہے، دوسری صورت مین انسان اس کے پیدا کرنے

کے لیے دوسری مشیت کا محتاج ہوگا، اور اس دوسری مشیت کے پیدا کرنے کیلیے اس کو تیسری مشیت کے پیدا کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس طرح مشیتون کا ایک سلسلہ غیر متناہی قائم ہوجائے گا جو کہین منقطع نہ ہوگا اور یہ محال ہے، اس لیے تیسری صورت کے تسلیم کرنے سے چارہ نہین، یعنی یہ کہ انسان کی مشیت کا پیدا کرنے والا خود خدا ہے، اور اس مشیت کے پیدا کرنے مین انسان کا کوئی اختیار نہین ہے، اور چونکہ اس مشیت کے پیدا ہونے کے بعد انسان کے فعل کا صدور لازمی ہوجاتا ہے، اس لیے اس کو نہ اپنی مشیت پر اختیار ہے، نہ فعل کے صدور پر اختیار ہے، اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ انسان مختار کی صورت مین مجبور ہے،

اس دلیل کی تقریر کے بعد امام صاحب لکھتے ہین

فھذا الکلام قاھر قوی[1] — یہ بحث پرزور اور قوی ہے،

معتزلہ نے قرآن مجید کی اس آیت سے

فمن شآء فلیؤمن ومن شآء فلیکفر (کہف ۔ ۳) — پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے

یہ استدلال کیا ہے کہ "اس سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ کفر و ایمان انسان کے اختیار مین ہین اس لیے جو شخص اس کا انکار کرتا ہے وہ صریح قرآن کا منکر ہے، امام صاحب نے تفسیر کبیر مین اس استدلال کو نقل کر کے لکھا ہے کہ "بعض معتزلہ نے مجھ سے اس آیت کے متعلق سوال کیا تو مین نے کہا کہ یہ آیت ہمارے مذہب کی نہایت قوی دلیل ہے، کیونکہ آیت سے صراحۃً ثابت ہوتا ہے کہ کفر و ایمان

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۵۲۶

کفر و ایمان کی مشیت پر موقوف ہین، اور یہ مشیت خدا کی پیدا کی ہوئی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کے بعد فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، اس لیے انسان مختار کی صورت مین مجبور ہے، اور امام غزالی نے احیاء العلوم کے باب التوکل مین یہی تقریر کی ہے[1]،

اس عقلی دلیل کی بنا پر انھون نے تفسیر کبیر مین ان تمام آیتون کی تاویل کی ہے جس سے انسان کا اختیار ثابت ہوتا ہے، اور معتزلہ ان سے استدلال کرتے ہین، لیکن اس دلیل پر دو قوی اعتراضات ہوتے ہین،

(۱) ایک یہ کہ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قدرت اور مشیت دونون چیزین جمع ہو جاتی ہین، تو فعل کا صدور اضطرارًا ہو جاتا ہے، اور فاعل کو اس پر کوئی اختیار باقی نہین رہتا لیکن اس سے یہ لازم آتا ہے، کہ خدا بھی فاعل بالاختیار نہ ہو، کیونکہ اسکے قادر ہونے مین تو کوئی شبہہ ہی نہین، اور اس حالت مین جب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا تو وہ اس دلیل کے رو سے لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی،

امام صاحب نے اربعین مین خود اس اعتراض سے تعرض کیا ہے، اور اس کا یہ جواب دیا ہے کہ انسان کی مشیت چونکہ حادث ہے اس بنا پر اس کے لیے ایک پیدا کرنے والے کی ضرورت ہے، اب اگر یہ پیدا کرنے والا خود انسان ہو تو تسلسل لازم آئے گا، اسلیے اس سلسلہ کو خدا کی مشیت پر ختم کر دینا پڑے گا، اور اسی کا نام جبر ہے لیکن خدا کا ارادہ چونکہ قدیم ہے، اس لیے اس کے پیدا کرنے کے لیے کسی دوسرے ارادہ کی ضرورت نہین ہے، لیکن یہ جواب صحیح نہین ہے، اعتراض کی بنا ارادہ کے قدیم و حادث ہونے پر نہین ہے، بلکہ اس پر ہے کہ جب قدرت و ارادہ جمع ہو جاتے ہین تو فعل کا صدور

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۱۳

لازمی ہو جاتا ہے، خواہ یہ ارادہ و قدرت حادث ہو یا قدیم، اس لیے خدا کا ارادہ گو قدیم ہو لیکن جب اس کا تعلق کسی چیز سے ہوگا تو وہ لازمی طور پر پیدا ہو جائے گی، اور خدا کا اختیار باقی نہ رہے گا، اور اسی کا نام جبر ہے،

اصل یہ ہے کہ امام صاحب نے جبر کے معنی ہی کے سمجھنے مین غلطی کی ہے، جبر کے معنی یہ نہین ہین کہ قدرت و ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی طور پر ہو جائے بلکہ جبر کے معنی یہ ہین کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص سے اس کی مرضی اور اختیار کے خلاف ایک کام زبردستی سے کرائے، اس لیے اگر خدا انسان کے دل مین ایک کام کے کرنے کی رضامندی اور اس کا ارادہ پیدا کرتا ہے، اور وہ اس رضامندی اور ارادہ سے اس کام کو کر ڈالتا ہے، تو اس کو لغت، عقل اور شریعت مین جبر نہین کہتے،

(۲) دوسرا یہ کہ اگر قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا صدور لازمی طور پر ہو جائے تو انسان کا فعل اضطراری ہوگا، اختیاری نہ ہوگا، اس کے کیا معنی ہین؟ اگر اس کے معنی یہ ہین کہ اس حالت مین ایک صحیح انسان کے ہاتھ کی حرکت اور ایک رعشہ دار شخص کے ہاتھ کی حرکت مین کوئی فرق نہ ہوگا، تو یہ عقل و بداہت اور حس سب کے مخالف ہی، ایک شخص کے ہاتھ مین رعشہ کی وجہ سے حرکت ہے، اور ایک شخص تالی بجانے کے لیے اپنے ہاتھ کو حرکت دیتا ہے، ہاتھ کو حرکت دونون صورتون مین ہے، لیکن بداہتہً اور فطرۃً ہر شخص دونون حرکتون کو مختلف سمجھتا ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ قدرت کے اثر سے فعل کا صدور لازمی ہو جاتا ہے، تو اس معنی مین فعل کا لازمی طور پر صادر ہونا انسان کی قدرت و اختیار کے منافی نہین ہے، بلکہ اسکی قدرت ہی کا اثر ہے،

معتزلہ مین ابوالحسین بصری کا مذہب یہ ہے کہ "قدرت اور ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا وقوع ضروری ہو جاتا ہے، لیکن اسی ساتھ بداہۃً یہ بھی معلوم ہے، کہ انسان مستقلاً اپنے فعل کا موجد ہے" لیکن امام صاحب کو نہایت تعجب ہے کہ اس نے جبر و قدر کو ایک ساتھ کیونکہ جمع کر دیا، کیونکہ یہ کہنا کہ "قدرت و ارادہ کے اجتماع کے ساتھ فعل کا وقوع ضروری ہو جاتا ہے" انتہا درجہ کا جبر اور یہ کہنا کہ "انسان مستقلاً اپنے فعل کا موجد ہے" انتہا درجہ کا قدر ہے، لیکن درحقیقت امام صاحب کا یہ خیال صحیح نہین ہی، کیونکہ کسی فعل کا انسان کے ارادہ پر موقوف ہونا اور انسان کی قدرت کے اثر سے لازمی طور پر واقع ہو جانا جبر نہین ہی، اسی طرح انسان مین خدا نے جو قدرت و اختیار پیدا کیا ہے، اور ان کے ذریعہ سے وہ جن افعال کی ایجاد کرتا ہے، اس کا نام قدر نہین ہے، اس لیے ابوالحسین نہ جبری ہی، نہ قدری، بلکہ اس نے ایک معتدل روش اختیار کی ہے، اس کے بخلاف معتزلہ کے نزدیک انسان مستقلاً اپنے افعال کا موجد ہے، اور اس مین خدا کو کوئی دخل نہین ہے، اور اس کی بنیاد انھون نے دو اصول پر رکھی ہے،

(۱) کفر و ضلالت اور فسق و فجور کا پیدا کرنا، خدا کی حکمت اور اس کے اوصاف کمالیہ کے شایان نہین،

(۲) اگر انسان اپنے افعال پر مجبور ہے تو امر و نہی، مدح و ذم اور ثواب و عذاب کے کوئی معنی نہین باقی رہتے،

چنانچہ امام صاحب نے تفسیر کبیر مین جہان اپنے مذہب کے ثبوت پر دلیل قائم کی ہے وہان لکھا ہے،

وفی معارضتہ اشکالان   اور اس کے مقابلہ مین دو اعتراض ہین"

احدهما كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى ايجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والثاني انه لو كان الكل بتخليقه لبطلت توجه الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم[1]

ایک یہ کہ ان برائیوں اور بدکاریوں یعنی کفر و فسق کا پیدا کرنا خداوند تعالی کے کمال حکمت کے لئے کیونکر سزاوار ہے؟ دوسرے یہ کہ اگر ہر چیز خدا نے پیدا کی ہے، تو بندہ سے امر و نہی، مدح و ذم اور عذاب و ثواب کی ذمہ داری کیونکر عائد ہوگی فریق مخالف کی جانب سے صرف اسی بات پر اعتماد کیا جاتا ہے،

اربعین مین لکھتے ہین

واما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لو لا استقلال بالفعل لكان الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا[2]

لیکن معتزلہ تو ان کا کلام اس مسئلہ مین بہت زیادہ اور مفصل ہے، مگر سب کا حاصل صرف یہ ہے کہ اگر انسان اپنے فعل کی ایجاد مین مستقل نہ ہو تو امر و نہی، مدح و ذم اور ثواب و عذاب سب لغو ٹھہرے گا۔ . . . . . .

. . . .

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر انسان کو اپنے افعال پہ قدرت حاصل نہین ہے

[1] تفسیر کبیر ج ۲ صفحہ ۵۶۶ [2] اربعین ص ۲۳۳

کام لے، اس لئے اگر وہ اس قدرت سے کام لے تو اس کا یہ فعل درحقیقت خدا کی طرف منسوب ہوگا، کیونکہ وہ اسی کے فعل سے پیدا ہوا، معتزلہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو اس فعل کا مستقلاً موجد سمجھتے ہین، اور خدا کو اس سے بالکل بے تعلق کر لیتے ہین، البتہ خدا نے چونکہ انسان مین فعل کی قدرت پیدا کر کے اسکے اسباب مہیا کر دیے ہین اس لیے وہ فاعل مختار بھی ہے، اس کو حکم بھی دیا جا سکتا ہے، اس کو ایک کام سے روکا بھی جا سکتا ہے، اور امر و نہی کی مخالفت پر اس کو سزا بھی دیجا سکتی ہے، قرآن مجید مین بہت سی آیتین بے شبہہ اس قسم کی ہین جن سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے بہت سے کفار کے دلون پر مہر لگا دی ہے، اور ان پر قفل چڑھا دیے ہین، اس لیے وہ بظاہر ایمان نہ لانے پر مجبور ہین، اور ان کو ایمان لانے کی دعوت و تکلیف دینا بعینہ ایسا ہے جس طرح ایک شخص کے ہاتھ پاؤن باندھ دیے جائین، پھر اس کو دوڑنے کا حکم دیا ہے، لیکن درحقیقت اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ لوگ بھی ایمان کے مخاطب تھے، اسلام کے قبول کرنے اور اسلامی احکام کی پابندی کا حکم ان کو بھی دیا جا سکتا تھا، اور اس کی قدرت ان سے سلب نہین ہوئی تھی، مثلاً فرض کرو کہ ایک غیر تربیت یافتہ ناتجربہ کار نوجوان ہے، اس کے پاس مال و دولت بھی ہے، حسن و جمال بھی ہے، کوئی روکنے والا بزرگ بھی اس کے سر پر نہین، برے چال چلن کے دوست و احباب بھی اس کو مل گئے ہین، اس حالت مین وہ لازمی طور پر رندی و عیاشی کی طرف مائل ہو جائے گا، لیکن بااینہمہ وہ مختار ہے، اپنے گناہون پر مجبور نہین ہے، اور چونکہ اس کے دماغ مین عقل موجود ہے اس لیے اس کو خدا کی نافرمانی پر ملامت کی جا سکتی ہے، اور اس کو اوامر و نواہی کی تکلیف دینا تکلیف مالا یطاق نہین ہے، بعینہ یہی حالت ان کفار کی تھی جن کے دلون پر خدا نے مہر لگا دی تھی، خدا نے ان کو

گمراہ کرنا چاہا، تو ان کو ایسے حالات مین مبتلا کر دیا، اوران کے لیے گمراہی کے ایسے اسباب مہیا کر دیے کہ وہ لازمی طور پر گمراہ ہو گئے، پھر وہ ایک مدت تک اس گمراہی مین مبتلا رہنے سے اس کے اور بھی خوگر ہو گئے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ (بقرہ - ۹)

پھر اسکے بعد تمھارے دل (ایسے) سخت ہوگئے کہ گویا وہ پتھر ہین،

لیکن اس حالت مین مبتلا رہنے کے باوجود بھی ان کی عقل اوران کا اختیار سلب نہین ہوا تھا، بلکہ ان کو ایمان وطاعت کی تکلیف دی جا سکتی تھی،

مسئلہ جبر و قدر مین یہ تطبیق ایک ایسے شخص نے دی ہے جو بذات خود اگرچہ معتزلی نہین ہے، تاہم یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مذہب معتزلہ کے مذہب سے قریب تر ہے، اور اس مین اور معتزلہ کے مذہب مین صرف نام کا فرق ہے، لیکن باانہمہ علامہ ابن قیم اسکے متعلق لکھتے ہین

هذا توسط حسن بين الفريقين[1]

دونون فریق کے درمیان یہ بیچ کی راہ عمدہ راہ ہے

ایک اور طریقہ سے ان دونون مذہبون مین تطبیق دیجا سکتی ہے، اور وہ یہ کہ فاعل کی دو قسمین ہین،

(۱) ایک وہ جو صرف اثر کرتا ہے، اثر کو قبول نہین کرتا، اور اس قسم کا فاعل صرف خدا ہے،

(۲) دوسرا وہ جو اثر بھی کرتا ہے اور اثر کو قبول بھی کرتا ہے، اور انسان اسی قسم کا فاعل ہے،

---

[1] شفاء العلیل ص ۱۲۵

جبریہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو صرف منفعل یعنی اثر قبول کرنے والا سمجھتے ہین، اور اس کی حرکات کو درختون کی حرکتون کے مشابہ قرار دیتے ہین، اور ان کے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، ایسا ہی ہے جس طرح اس کا بیمار پڑنا اور مرنا، یعنی جس طرح مرض اور موت پر اس کا اختیار نہین بلکہ وہ ان سے صرف اثر پذیر ہوتا ہے، اسی طرح اس کو اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے پر بھی اختیار نہین ہے بلکہ وہ اس مین صرف خدا کے اثر کو قبول کرتا ہے، اسی طرح قدریہ اور معتزلہ کی یہ غلطی ہے کہ وہ انسان کو فاعل محض قرار دیتے ہین، اس کو منفعل اور اثر پذیر نہین سمجھتے، اس لیے انکے نزدیک انسان کا اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا خود اس کے اختیار مین ہے، وہ اس مین خدا کا اثر قبول نہین کرتا لیکن مرض اور موت کی حالت ان سے مختلف ہی، ان پر انسان کا کوئی اختیار نہین ہے، بلکہ یہ خدا کا فعل ہے، اور انسان اس فعل کا صرف اثر قبول کرتا ہے، لیکن فرقہ معتدلہ کے نزدیک ان دونون گروہنے اس مسئلہ کو صرف ایک آنکھ سے دیکھا ہے، اگر وہ اس کو دونون آنکھون سے دیکھتے تو ان کو نظر آتا کہ انسان فاعل بھی ہے اور فاعلیت کی حالت مین منفعل بھی ہے، وہ خدا کے اثر کو قبول بھی کرتا ہے اور اس اثر سے متاثر ہو کر اثر بھی کرتا ہے، خدا اس سے ایک کام کرواتا ہے اور وہ کرتا ہے،

وَاَنَّہٗ ھُوَ اَضْحَکَ وَاَبْکٰی (النجم-۳) اور یہ کہ وہی ہنساتا ہے اور رلاتا ہے،

اس لیے ہنسانے اور رلانے والا تو درحقیقت خدا ہے لیکن ہنسنے والا اور رونے والا حقیقۃً بندہ ہے،

فَلْیَضْحَکُوْا قَلِیْلًا وَّلْیَبْکُوْا کَثِیْرًا (توبہ-۱۱) تو ایسا ہوگا کہ یہ لوگ ہنسینگے کم اور روئینگے بہت،

غرض ہنسانا اور رولانا محض خدا کا فعل ہے، اور اس فعل سے متاثر ہو کر انسان کا ہنسنا اور رونا فعل و انفعال دونوں ہے، اور امر و نہی اور عذاب و ثواب وغیرہ کا تعلق اسی فعل و انفعال سے ہے، انسان کے جسم و روح، اوصاف اور افعال و اعمال بے شبہہ سب کے سب خدا کے مخلوق ہین، لیکن اس کے معنی یہ ہین کہ خدا نے انسان کی خلقت ایسی بنائی ہے کہ وہ اپنے ارادہ افعال کو پیدا کر سکے، اور اسی خلقت کے پیدا کیے ہوئے ارادہ اور افعال سے امر، نہی، عذاب و ثواب، ارشاد و ہدایت اور رسالت و نبوت کا تعلق ہی، اور خدا نے انسان کو اسی چیز کے کرنے کا حکم دیا ہے، جس کے کرنے پر وہ قادر ہے، اور اسی چیز کے چھوڑنے کا حکم دیا ہے جس کے چھوڑنے کی اس کو قدرت حاصل ہے۔ اس مسئلہ مین خاص طور پر ہدایت و ضلالت کے متعلق جو درمیانی راہ اختیار کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی مختلف آیتون کے جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایت کے چار درجے ہین،

(۱) پہلا درجہ معاش کے مصالح اور زندگی کی بقا و حفاظت وغیرہ کی ہدایت کا ہے جو فطرۃً انسان و حیوان، اور وحوش و طیور غرض ہر چیز کو شامل ہے، اور اسی وجہ سے قرآن مجید مین اس کا ذکر عام سلسلۂ تخلیق مین آیا ہے، مثلاً

قال ربنا الذی اعطی	(موسیٰ نے کہا ہمارا پروردگار وہ ہی جس نے ہر مخلوق
کل شی خلقہ ثم ھدی	کو اسکی (خاص طرح کی) بناوٹ عطا فرمائی پھر
. . . .	اسکو (ان اغراض خاص کے پورا کرنے کی
(طہ-۳)	راہ دکھائی جنکے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے)
اَلَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی	جس نے (تمام مخلوقات کو) بنایا اور درست بنایا

وَالَّذِی قَدَّرَ فَہَدٰی	اور جس نے (ہر ایک چیز کی غرض وغایت کا)
(اعلیٰ - ۱)	اندازہ کیا اور (اسکو اسی) رستے لگایا

(۲) دوسرا درجہ ارشاد وبیان کی ہدایت کا ہے، جو صرف پیغمبرون کے ساتھ مخصوص ہے، جیساکہ خداوند تعالیٰ نے رسول اللہ صلعم کے متعلق فرمایا ہے

وَاِنَّکَ لَتَھْدِیْ اِلٰی صِرَاطٍ	اور (اے پیغمبر) اس مین شک نہین کہ تم
مُّسْتَقِیْمٍ (شوری - ۵)	(لوگون کو) سیدھا راستہ دکھاتے ہو،

لیکن اس ارشاد وہدایت کے باوجود لازمی طور پر کسی شخص کا ہدایت یاب ہوجانا ضروری نہین، یہی وجہ ہے کہ خداوند تعالیٰ رسول اللہ صلعم کو مخاطب کر کے فرماتا ہے،

اِنَّکَ لَاتَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ (قصص-۶) اے پیغمبر تم جسکو چاہو ہدایت نہین دے سکتے

قوم ثمود کے متعلق ارشاد ہوتا ہے،

واما ثمود فھدینا ھم	اور رہے ثمود تو ہم نے ان کو (سیدھا) رستہ
فاستحبوا العمی علی الھدی	دکھایا تھا، مگر انھون نے سیدھا رستہ چھوڑ کر
(حم السجدہ - ۲)	گمراہی اختیار کی

بلکہ اُس کے لیے صرف انسان کا مکلف یعنی عاقل وبالغ ہونا ضروری ہے، اور اس حیثیت سے حضرت ابوبکر صدیق رض اور ابوجہل دونون اسکے یکسان طور پر مخاطب ہین اور ہدایت کا یہی درجہ خدا کی حجت ہے، جس کے قائم کرنے سے پہلے وہ کسی شخص یا کسی قوم کو عذاب نہین دیتا

وماکنا معذبین حتی نبعث	اور جبتک ہم رسول بھیجکر (اتمام حجت) نہ کر
رَسُوْلًا (بنی اسرائیل - ۲)	لین (کسی کو اسکے گناہ کی) سزا نہین دیا کرتے

رُسُلاً مُّبَشِّرِیْنَ وَمُنْذِرِیْنَ — یہ سب پیغمبر خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے
لِئَلَّا یَکُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَی اللّٰہِ — تھے تاکہ پیغمبرون کے (آئے) پیچھے لوگون کو خدا
حُجَّۃٌ بَعْدَ الرُّسُل (النساء ۲۳) — پر (کسی طرح کا) الزام رکھنے کا موقع باقی نہ رہے

(۳) تیسرا درجہ توفیق والہام کی ہدایت کا ہے، یعنی انسان مین ہدایت یاب ہونے کا ایک ایسا ارادہ پیدا کردینا.... جس کے بعد ہدایت کا وجود ضروری ہوجائے اس لیے یہ ہدایت دو فعلون کے مجموعہ کا نام ہے، ایک خدا کا فعل یعنی ہدایت کو پیدا کرنا، دوسرا بندے کا فعل یعنی اس کا ہدایت یاب ہونا اور ہدایت کو قبول کرنا جو خدا کے فعل کا اثر اور نتیجہ ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

مَنْ یَّھْدِ اللّٰہُ فَھُوَ الْمُھْتَدِیْ (اعراف ۲۲) — ہدایت یاب تو وہی ہین جن کو خدا ہدایت دے

یہی ہدایت خاص خدا کا فعل ہے اور اس پر کسی پیغمبر کو اختیار نہین، خداوند تعالیٰ رسول اللہ صلعم کو مخاطب کرکے فرماتا ہے،

ان تحرص علی ھداھم فان اللہ لا یھدی من یضل (النحل - ۵) — (اے پیغمبر) اگر تم ان لوگوں کے راہ راست پر آنے کے حریص ہو (تو اس خیال کو چھوڑ دو کیونکہ) خدا جسکو گمراہ کرنا چاہتا ہو اسکو ہدایت نہین دیا کرتا،

اس آیت سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ باوجود حرص کے رسول اللہ صلعم ان لوگون کو ہدایت یاب نہین کرسکتے، بلکہ اس قسم کی ہدایت وضلالت صرف خدا کا کام ہے

من یضلل اللہ فما لہ من ھاد (رعد - ۵) — اور جس کو خدا گمراہ کرے تو کوئی اس کا راہ دکھانے والا نہین

یُضِلُّ بِہٖ کَثِیْرًا وَّیَھْدِیْ — ایسی ہی مثال سے خدا بہترون کو گمراہ کرتا اور ایسی ہی

بِہٖ کَثِیْرًا (بقرہ - ۳)   مثال سے بہتیرون کو ہدایت دیتا ہے،

یہی ہدایت ہے جس کو معتزلہ اور قدریہ خدا کا فعل نہین قرار دیتے اور اس لیے سلف وخلف دونون کے نزدیک مطعون ہوتے ہین، جبریہ اسی انکار کی وجہ سے ان پر سخت حملہ کرتے ہین اور اس ہدایت کو صرف خدا کا فعل قرار دیتے ہین لیکن اسی کے ساتھ وہ بھی یہ غلطی کرتے ہین کہ اس معاملہ مین کلیۃً انسان کے فعل، اس کی قدرت، اس قدرت کے اثر اور تمام قوی و اسباب کا انکار کرتے ہین، حالانکہ یہ ہدایت اسباب و قوی اور انسان کی قدرت ہی سے حاصل ہوتی ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ جس شخص کو ہدایت یاب کرنا چاہتا ہے اسکو عقل و بصیرت دیتا ہے، ہدایت کے جو موانع و عوائق ہین ان کو دور کرتا ہے، نیک احباب اس کے لیے فراہم کر دیتا ہے، اس طرح کے تمام اسباب مہیا کر کے اسکو ہدایت کا خوگر کر دیتا ہے اور جب کسی کو گمراہ کرنا چاہتا ہے تو بالکل اس کے مخالف اسباب جمع کر دیتا ہے،

قرآن مجید مین کفار کی ضلالت اور گمراہی کے متعلق جو الفاظ آئے ہین، مثلاً یہ کہ خدا نے ان کے دلون پر مہر لگا دی ہے، ان کو اندھا، بہرا، اور گونگا کر دیا ہے، ان کے آگے پیچھے دیوارین کھڑی کر دی ہین، ان کے یہ معنی نہین ہین کہ وہ ارشاد و بیان کی ہدایت سے محروم کر دیے گئے ہین بلکہ ان کے معنی یہ ہین کہ وہ توفیق والہام کی ہدایت سے محروم ہین لیکن ان الفاظ کے معنی کے سمجھنے مین جبریہ اور قدریہ دونون راہِ حق سے ہٹ گئے ہین، جبریہ کا خیال ہے کہ خداوند تعالیٰ نے کفار کو اس پر مجبور کر دیا ہے اور یہ جبر ان کے کسی فعل، ارادہ، اختیار اور کسب کا نتیجہ نہین، اس کے بخلاف قدریہ کہتے ہین کہ ان الفاظ کے یہ معنی نہین ہو سکتے، کہ خدا نے ان کو ایمان لانے سے روک دیا ہے، کیونکہ اس صورت مین وہ خدا پر یہ اعتراض کر سکتے ہین کہ اس نے جس چیز سے

بجبر ہم کو روک دیا ہے اس کا حکم کیونکر دے سکتا ہے؟ جس چیز کی قدرت ہم کو حاصل نہین ہے اس کی تکلیف ہم کو کیونکر دیجا سکتی ہے؟ اگر ایک شخص ایک دروازے کو خود بند کر دے، پھر کسی کو اس دروازے مین داخل ہونے کا حکم دے اور اسکے نہ داخل ہونے پر اس کو مجرم قرار دے کر سزا دے تو یہ فعل عقل و انصاف کے مخالف ہوگا، جو لوگ رسول اللہ صلعم کی ہدایت وارشاد کے قبول نہ کرنے پر یہ عذر پیش کرتے تھے کہ ہمارے دلون پر مہر لگی ہوئی ہے، اور ان پر پردے پڑے ہوے ہین خدا نے ان کی تکذیب و ہجو کی ہے، اس لیے یہ چیزین خدا کی طرف منسوب نہین کی جاسکتین، بلکہ اس کے معنی یہ ہین کہ کفار نے جب پیغمبرون کی ہدایت سے بالکل اعراض کرلیا تو یہ اعراض ان کی فطرت بن گیا، اور ان کی حالت اس شخص کے مشابہ ہوگئی جس کو کسی چیز کے حاصل کرنے سے روک دیا گیا ہو، یہ حالت اگرچہ خود کفار کے اعراض سے پیدا ہوئی تھی تاہم چونکہ وہ مستحکم ہو کر اصل فطرت اور اصل خلقت کے مشابہ ہوگئی تھی، اس لیے خدا نے اس کو اپنی طرف منسوب کرلیا، اور فرمایا

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ	بلکہ ان کے دلون پر انہی کے اعمال (بد)
مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ (تطفیف-۱)	کے زنگ بیٹھ گئے ہین
بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ	بلکہ انکے کفر کیوجہ سے خدا نے اُن (کے دلون) پر مہر
فَلَا يُؤْمِنُوْنَ اِلَّا قَلِيْلًا (نساء-۲۲)	کردی ہے، پس معدودے چند کے سوا اکثر ایمان نہین لاتے

معتزلہ اور قدریہ کی اس تقریر کو نقل کرکے علامہ ابن قیم شفاء العلیل مین لکھتے ہین،

اِنَّ الَّذِیْ قَالَہ ھٰؤلاء حقہ	جو کچھ ان لوگون نے کہا ہے اسمین حق اسکے باطل سے
اکثر من باطلہ وصحیحہ من سقیمہ	اور صحیح اس کے غیر صحیح سے زیادہ ہے،

صحیح تو اس لیے ہے کہ انھون نے خدا کو ظالمانہ اور خلاف حکمت فعل سے منزہ کر دیا ہے، لیکن اس مین غلطی یہ ہے کہ وہ خدا کے کمال قدرت اور نفوذ مشیت کے منکر ہین، خود اوپر کی آیتون سے ثابت ہوتا ہے کہ خدا نے کفار کے ساتھ جو کچھ کیا وہ خود ان کے کفر و اعراض کی سزا تھی،

اور خود بعض قدریہ نے یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ فعل خدا کا مخلوق ہے البتہ یہ ان کے ساتھ کفر و اعراض کی سزا ہے، کیونکہ انسان اپنے ارادہ و اختیار سے جو ضلالت و ہدایت حاصل کرتا ہے ان کے بعد خدا اس کو اور گمراہ کر کے اس کی گمراہی کی سزا اور ہدایت دیکر کے اس کو اس کی ہدایت کی جزا دیتا ہے، جیسا کہ وہ برائی کا بدلہ برائی کے ساتھ اور بھلائی کا بدلہ بھلائی کے ساتھ دیتا ہے، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے

والذین اھتدوا زادھم ھدی واٰتھم تقوٰھم . . . . (محمد - ۲)	اور جو لوگ راہ پر ہین (جب جب قرآن سنتے ہین) اونکو خدا (اس قرآن کی برکت سے اور) زیادہ ہدایت دیتا اور (نیز) ان کو پرہیز گاری کی توفیق عطا فرماتا ہے
فِی قُلُوْبِھِمْ مَّرَضٌ فَزَادَھُمُ اللّٰہُ مَرَضًا (بقرہ - ۲)	ان کے دلون مین بیماری ہے اور پس بڑھادی اللہ نے ان کی بیماری

لیکن ان جرائم یعنی کفر و اعراض کے اسباب چونکہ دنیا مین ان کے ارادہ، اختیار اور عمل کے تحت مین داخل تھے، اس لیے بطور سزا کے ان کے دلون پر جو مہر لگائی گئی اور ان کو ایمان سے جو روکا گیا یہ محض تقدیر الٰہی نہ تھی بلکہ یہ عادلانہ فیصلہ تھا، خود خداوند تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَمن کَانَ فی هٰذہٖ اَعمیٰ فہو فی الاٰخرۃ اعمیٰ واضلّ سبیلا (بنی اسرائیل) اور جو شخص اس دنیا مین اندھا ہے وہ آخرت مین بھی اندھا ہے، اور بہت زیادہ گمراہ،

اس سے معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے جس بندے کی تقدیر مین گناہ، فسق اور کفر کو لکھدیا ہے، وہ جبّارانہ حکم نہین بلکہ عادلانہ فیصلہ ہے۔ وہ اپنے ارادہ واختیار سے جرم کرتا ہے، اور فسق وکفر کی صورت مین اس کو اس کی قدرتی سزا ملتی ہے، اسی عدل کی حقیقت کے سمجھنے مین قدریہ اور جبریہ دونون نے غلطی کی ہے۔ جبریہ کے نزدیک عدل کے معنی ممکن کے ہین، یعنی خدا کے لیے اپنے بندے کے ساتھ جو کچھ کرنا ممکن ہو وہ عدل ہی اس لیے وہ تکلیف مالایطاق دے سکتا ہے، عبادت کے عوض مین عذاب اور گناہ کے بدلے مین ثواب دے سکتا ہے، ایک کے گناہ کا مواخذہ دوسرے بے گناہ سے کرسکتا ہے، غرض وہ خدا کے افعال کو اسباب وحکم کا پابند نہین سمجھتے، اس کے بخلاف معتزلہ کے نزدیک چونکہ خدا کے لیے یہ تمام چیزین ناممکن ہین اس لیے وہ خدا کے عموم قدرت ومشیت کے منکر ہین اور اسی کا نام عدل رکھتے ہین، یہی نکتہ ہے جس کو امام صاحب نے سورہ انعام کی تفسیر مین لکھا ہے کہ "میرے والد ماجد شیخ ابوالقاسم انصاری کی زبانی بیان کرتے تھے کہ اہل سنت والجماعت کا خیال خدا کی قدرت کی وسعت پر ہے، اور معتزلہ کی نظر خدا کی تعظیم اور مبرا عن العیوب ہونے پر ہے"۔ بہرحال جبریہ نے عدل کی جو تعریف کی ہے وہ خدا کی حکمت ورحمت کے منافی ہے، اور قدریہ نے جو تعریف کی ہے وہ اس کی وسعت قدرت کے منافی ہے لیکن قرآن مجید سے ثابت ہوتا ہے کہ عدل کی حقیقت ان دونون سے مختلف اور خدا کی وسعت قدرت، اور حکمت دونون کو مشتمل ہے، چنانچہ حضرت ہود علیہ السلام فرماتے ہین،

اِنّی توکلت علی اللہ ربی وربکم ما من — مین نے بھروسا کیا خدا پر جو میرا اور تمھارا پروردگار

دابۃ الا ھو اٰخذ بناصیتھا — ہے، کوئی جانور ایسا نہین جس کی پیشانی وہ

ان ربی علی صراط مستقیم (ہود-۵) — نہ پکڑ رہا ہو، بیشک میرا پروردگار سیدھی راہ پر ہے

اس آیت کے پہلے ٹکڑے سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کو مخلوقات پر کامل اقتدار حاصل ہے، اور وہ اس مین جو تصرف چاہے کر سکتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالیٰ اس تصرف مین راہ راست پر ہے، راہ کج پر نہین، یعنی اگرچہ وسعت قدرت کے لحاظ سے وہ جو کچھ چاہے کر سکتا ہے، تاہم وہ کرتا وہی ہے جو مقتضائے انصاف ہوتا ہے، نیکی کا بدلہ نیکی سے اور برائی کا بدلہ برائی سے دیتا ہے، تکلیف مالایطاق نہین دیتا، اور ایک کے گناہ کا مواخذہ دوسرے سے نہین کرتا، اسلیے وہ عادل بھی ہے، قادر بھی ہے، حکیم بھی ہے،

(۴) ہدایت کا چوتھا درجہ قیامت کے دن دوزخ یا جنت کا راستہ دکھانا ہے، خداوند تعالیٰ فرماتا ہے

احشروا الذین ظلموا وازواجھم — جو لوگ ظلم کرتے تھے ان کو اور انکے ساتھیون کو اور خدا

وما کانوا یعبدون من دون اللّٰہ — کے سوا جن (معبودون) کو پوجتے رہے ہین ان سب کو

فاھدوھم الی صراط الجحیم (الصفت-۳) — ایک جگہ اکٹھا کرو پھر انکو دوزخ کے رستے لے چلو،

اور یہ صرف خدا کا کام ہے،

ان تمام مراتب کے بعد معلوم ہو سکتا ہے کہ کون کون سی ہدایتین انسان کے اختیار مین ہین اور کون کون سی نہین ہین،

نبوّت

امام صاحب کے نزدیک نبوت کے ثبوت کے لیے سب سے مقدم شرط یہ ہے کہ خدا کو فاعل مختار تسلیم کیا جائے، اگر ایک شخص سرے سے خدا کا منکر ہے یا اس کو فاعل مختار نہین مانتا تو وہ نبوت کو بھی تسلیم نہین کر سکتا، اس لیے نبوت کے اثبات سے پہلے اس کے سامنے خدا کا وجود اختیار ثابت کرنا چاہیے، لیکن ان کے علاوہ کچھ لوگ ایسے بھی ہین جو خدا کے وجود اور خدا کے اختیار کے تو قائل ہین لیکن متعدد وجوہ سے نبوت کا انکار کرتے ہین،

(۱) ان مین پہلا فرقہ جبریہ کا ہے، جو یہ کہتا ہے کہ نبوت و بعثت کا مقصود انسانون کو امر و نواہی کی تکلیف دینا ہے لیکن جب انسانون کو اپنے افعال پر سرے سے اختیار ہی نہین تو یہ تکلیف بالکل بے معنی ہے، اس لیے نبوت بھی ایک بے معنی چیز ہے،

امام صاحب نے مطالب عالیہ مین اس موقع پر انسان کے مجبور محض ہونے پر اس فرقے کے بکثرت دلائل نقل کیے ہین، اور لکھا ہے کہ قرآن مجید مین بھی یہ اعتراض مذکور ہے،

وقال الذین اشرکوا لو شاء	جن لوگون نے شرک کیا انھون نے کہا کہ اگر خدا
اللہ ما اشرکنا ولا اٰباءنا	چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے نہ ہمارے باپ دادا،

لیکن ان کے شبہات کا کوئی جواب نہین دیا ہے: الاربعین مین اس کے

دو جواب دیے ہین، ایک التزامی جواب تو یہ ہے کہ "یہ کہنا کہ جبر کی حالت مین تکلیف بےمعنی چیز ہے،" تکلیف کے بےمعنی ہونے کے اعتقاد کی تکلیف دینا ہے، اس لیے یہ کلام متناقض ہے، دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ تکلیف کے معنی عذاب و ثواب کی علامت بتانے کے ہین، یعنی فلان کام ثواب کی اور فلان کام عذاب کی علامت ہے، اور انبیاء کا کام انہی علامات کا بتانا ہے، رہی یہ بات کہ خدا نے ایک کام کو ثواب کے لیے اور دوسرے کو عذاب کے لیے کیون مخصوص کیا؟ اس پر کسی بندے کو اعتراض کا حق حاصل نہین،

امام صاحب نے مطالب عالیہ مین ایک موقع پر لکھا ہے کہ انبیاء انسانون کو فاعل مختار مان کر تعلیم دیتے ہین اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ یہ بیان کرتے ہین کہ بندہ فاعل مختار ہے، ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے، برے بھلے دونون کامون کی اس کو مقدرت حاصل ہے، کیونکہ اگر وہ جبر محض کی تعلیم دین تو لوگ ان کو چھوڑ دین اور ان کی طرف متوجہ نہ ہون، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی بیان کرتے ہین کہ اگرچہ واقعہ یہی ہے تاہم ہر چیز تقدیر الٰہی سے پیدا ہوتی ہے، پھر وہ لوگون کو ان باریک باتون مین غور و فکر کرنے سے روکتے ہین، کیونکہ بہت سے لوگ ان باتون کو سمجھ نہین سکتے، بہرحال انبیاء کی تعلیمات کی بنیاد جبر پر نہین، بلکہ اختیار پر ہے، اس لیے یہ اعتراض صحیح نہین ہے، اس کے علاوہ یہ اعتراض صرف اشاعرہ پر وارد ہوتا ہے، معتزلہ پر وارد نہین ہوتا، کیونکہ وہ انسان کو فاعل مختار مانتے ہین،

(۲) دوسرا گروہ اگرچہ جبر کا قائل نہین، لیکن اس کے نزدیک انسانون کی ہدایت و رہنمائی کے لیے صرف عقل کافی ہے، اس کے لیے نبوت و رسالت کی ضرورت نہین

یہ لوگ کہتے ہین کہ افعال کی تین قسمین ہوسکتی ہین،

(۱) ایک تو وہ جنکو عقل اچھا سمجھتی ہی، اس لیے انکا کرنا واجب ہے،

(۲) دوسرے وہ جن کو عقل برا سمجھتی ہے، اس لیے عقل کے حکم کے بموجب ان کا چھوڑنا ضروری ہے،

(۳) تیسرے وہ جنکی برائی اور بھلائی کے درمیان عقل امتیاز نہین کرسکتی لیکن اگران افعال کو آسانی کے ساتھ چھوڑا جاسکتا ہے، تو چونکہ ان مین ضرر کا احتمال بھی ہی، اس لیے ان کو چھوڑ دینا چاہیے، لیکن اگر وہ آسانی کے ساتھ نہین چھوڑے جاسکتے تو ان کو عقل جائز کرلیتی ہے، کیونکہ خدا حکیم ورحیم ہے، اس لیے اگر وہ ان کو چھوڑنے کی بھی تکلیف دے تو یہ تکلیف بالا یطاق ہوگی، جو اس کے رحم وکرم کے خلاف ہی،

ان کے علاوہ ان کی اور بھی متعدد دلیلین امام صاحب نے مطالب عالیہ مین نقل کی ہین، لیکن ان سب کا جواب یہ ہے کہ

(۱) انبیاء کی بعثت کا مقصد ان عقلی احکام کی تاکید ہے،

(۲) بہت سی چیزون کے مصالح وفوائد عقل سے نہین معلوم ہوسکتے اور انبیا کی بعثت کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو ان مصالح وفوائد سے واقف کرین،

(۳) عام طور پر لوگون کی عقلین اس قدر ناقص ہیں کہ وہ خدا کی ذات وصفات اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے ناواقف رہتی ہین، اس لیے پیغمبرون کی بعثت کا مقصد خدا کی ذات وصفات اور اس کی اطاعت کی کیفیت سے لوگون کو آگاہ کرنا ہے،

لیکن ان لوگوں کے نزدیک یہ جوابات تشفی بخش نہین، تاہم کو معلوم ہے کہ

عقل ہر چیز کی برائی اور بھلائی سے واقف ہے، لیکن اس کی تاکید کے جو طریقے ہین وہ غیر محدود ہین، پیغمبر اس کا صرف ایک ذریعہ ہے، لیکن اگر اس پیغمبر کے ساتھ فرشتون کا ایک گروہ بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بھی زیادہ ہو جائے گی، اور اگر اس کے ساتھ ایک معصوم فوج بھی شامل ہو جائے تو یہ تاکید اور بڑھ جائے گی، لیکن جب اصل مقصد صرف عقل کی ہدایت سے حاصل ہے تو ان غیر محدود چیزون کی ضرورت نہین رہ گئی، یہ بات کہ بہت سی چیزون کے مصالح و فوائد سے عقل واقف نہین ہو سکتی تو اگر وہ غیر ضروری ہین تو ہم ان کو چھوڑ دین گے، اور اگر ضروری ہین تو ان کو اختیار کر لین گے،

(۳) تیسرا گروہ اگرچہ جبر کا قائل نہین اور اس کے نزدیک نبوت عقلاً بھی جائز ہے لیکن اس کے نزدیک نبوت کا اثبات صرف معجزہ سے ہو سکتا ہے، اور معجزہ بذات خود ناممکن ہے، کیونکہ اگر معجزہ کو ممکن مان لیا جائے تو تمام محسوسات اور بدیہیات سے اعتماد اٹھ جائے، مثلاً یہ ممکن ہو جائے کہ پہاڑ خالص سونا بن جائین، دریا کا پانی خون ہو جائے اور ایک آدمی مان کے پیٹ ہی سے بوڑھا پیدا ہو،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم کی دو قسمین ہین، بدیہی اور نظری، بدیہی وہ علم ہے جو انسان کو بغیر استدلال کے حاصل ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ "آفتاب روشن ہے،" "آگ جلاتی ہے،" اور نظری وہ علوم ہین جو استدلال سے حاصل ہوتے ہین، مثلاً عالم حادث ہے، "خدا موجود ہے،" "روح قدیم ہے،" نظری علوم اگرچہ بذات خود بدیہی نہین ہوتے لیکن ان کی انتہا بھی بدیہیات ہی پر ہوتی ہے، اس لیے وہ بدیہی علوم کی فرع ہوتے ہین، اب اگر کوئی نظری علم ایسا ہو جو بدیہی کی تردید کرتا ہو تو اس کے معنی یہ ہون گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے، اور یہ محال ہے،

اب ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ معجزات کا علم نظری ہے یا بدیہی، اس مین کوئی شبہ نہین کہ عام مشاہدہ اور عام استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیا مین علت و معلول کا ایک سلسلہ قائم ہے، اور تمام چیزین اسی نظام کے مطابق پیدا ہوتی ہین، رحم مادر مین پہلے نطفہ کا استقرار ہوتا ہے، اسکے نو مہینے کے بعد بچہ پیدا ہوتا ہے، پھر بڑھتے بڑھتے جوان ہوتا ہے اور زندگی کی بہت سی منزلین طے کر کے بوڑھا ہو جاتا ہے، اس لیے اس مشاہدہ اور استقرار سے ہم کو جو علم حاصل ہوا ہے وہ بدیہی ہے، اس کے بخلاف اگر کوئی شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ ایک شخص ابتداءً ماں کے پیٹ سے جوان پیدا ہوا تو یہ ایک نظری علم ہے جو اس بدیہی علم کی تردید کرتا ہے، جو ہم کو مشاہدہ و استقرار سے حاصل ہوا تھا، اس لیے فرع اصل کے مخالف ہے جو محال ہے،

امام صاحب نے مطالب عالیہ مین اس اعتراض کی تقریر ان الفاظ مین کی ہے

"علوم کی دو قسمین ہین، بدیہی اور نظری، لیکن نظری علوم بھی بدیہیات ہی کی فرع ہین، اور جب یہ صورت ہے تو جو نظری علم بدیہی علم کی تردید کریگا اس کے معنی یہ ہون گے کہ فرع اصل کی تردید کرتی ہے، لیکن چونکہ یہ جائز نہین ہے، اس لیے علوم نظریہ علوم بدیہیہ کی تردید نہین کر سکتے، اب اگر ہم علوم بدیہیہ کی حقیقت معلوم کرنا چاہین تو ہم کو معلوم ہو جائے گا کہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ بدیہی وہ علم ہے جو دل مین ابتداءً یقینی طور پر پیدا ہو جائے، اور انسان اس مین کسی قسم کا شک نہ کر سکے، اس اصول کے مطابق جب ہم کسی انسان کو دیکھتے ہین تو یقین کر لیتے ہین کہ وہ پہلے ماں کے رحم مین تھا، پھر رحم سے نکل کر بچپن کی حالت مین رہا، پھر جوان ہوا، اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نہین، ان حالات کے طاری ہونے کے بغیر وہ جوان ہی پیدا ہوا تو ہم یہ یقین

کرلین گے کہ وہ جھوٹ کہتا ہے، کیونکہ اس کے جائز مان لینے کے بعد یہ بدیہی یقین کہ بچہ بہت سے مراتب طے کر لینے کے بعد جوان ہوتا ہے، پیدا ہی نہین ہو سکتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ ایک نظری علم ہے، جو بدیہی علم کی تردید کرتا ہے، اور یہ ناجائز ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خرق عادت محال ہے، اور جب یہ کلیہ ثابت ہو چکا تو ہم چند مثالون سے اسکی تائید کرتے ہین،

(۱) اگر کوئی شخص کہے کہ دریا کا پانی خون اور پہاڑ خالص سونا ہو سکتا ہے، تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنون کہے گا،

(۲) اگر کوئی شخص کہے کہ اس کے گھر مین جو پتھر تھا وہ ایک حکیم بنگیا جو منطق و ہندسہ کا درس دینے لگا، اور اس کے گھر کے کیڑے مکوڑے آدمی بنکر عالم فاضل بن گئے، اور اس کا گدھا بطلیموس بن گیا، جو مجسطی کا درس دینے لگا اور گھر کے کیڑے مکوڑے اس سے ہندسہ، منطق اور الٰہیات مین بحث و مباحثہ کرنے لگے، تو ہر عقلمند آدمی اس کو مجنون کہے گا،

(۳) اگر کوئی شخص ایک چٹیل میدان کو دیکھے جس مین کسی قسم کی عمارت نہ ہو، پھر وہ اس کو جائز سمجھے کہ اس مین بغیر معمار، اور اینٹ اور پتھر کے عظیم الشان عمارتین قائم ہو گئین تو ہر شخص ایسے آدمی کو مجنون خیال کرے گا،

ان مثالون سے ثابت ہوتا ہے کہ بداہۃً تمام چیزین ایک خاص نظام کی پابند ہین اور اگر اس نظام کو تسلیم نہ کیا جائے تو اسکے علوم بدیہیہ باطل ہو جاتے ہین، غرض معجزہ دلیل نبوت ہے، لیکن جب وہ ممکن ہی نہین تو نبوت کی کوئی دلیل باقی نہین رہتی،

(۴) چوتھا گروہ ان لوگون کا ہے جو معجزات کے تو قائل ہین، لیکن ان کے نزدیک

معجزہ نبوت کی دلیل نہین ہوسکتا، کیونکہ معجزہ کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ خدا کا فعل ہو اور
اس سے مدعی نبوت کی تصدیق مقصود ہو، اس تعریف کی بنا پر وہ کہتے ہین کہ اس کا کیونکر
اطمینان ہوسکتا ہے کہ یہ خدا کا فعل ہے،

(۱) کیونکہ اگر نفس ناطقہ کا وجود تسلیم کرلیا جائے تو ممکن ہے کہ نفوس کی حقیقتین
مختلف ہون اس بنا پر پیغمبر کا نفس اور لوگون کے نفس سے مختلف ہوگا اور اسی اختلاف
کی بنا پر وہ معجزات کو پیدا کرسکے گا، لیکن اگر نفس ناطقہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو کم از
کم ہر جسم کا ایک مخصوص مزاج ہوتا ہے اور اسی اختلاف مزاج کی بنا پر ہر جسم سے مختلف
آثار پیدا ہوتے ہین اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات پیغمبر کے مخصوص مزاج کے نتائج ہون.

(۲) مخصوص دواؤن کے مختلف اثرات ہوتے ہین، اس لیے ممکن ہے کہ
پیغمبر کے پاس کوئی ایسی دوا ہو جس کا اثر معجزات کی صورت مین ظاہر ہو، بہت سی دوائین
ایسی ہین جن کے کھانے سے ذہانت کو ترقی ہوتی ہے، اس لیے ممکن ہے کہ پیغمبر نے کوئی
ایسی دوا کھالی ہو جس سے معجزانہ حد تک اس کی قوت عقلیہ کو ترقی ہوگئی ہو،

(۳) تمام ارباب مذاہب جن وشیاطین کے وجود کے قائل ہین اور تمام لوگون کے
نزدیک وہ ایک شخص کے بدن مین حلول کرسکتے ہین، اس کی زبان سے گفتگو کرسکتے ہین اور
غیب کی خبرین دے سکتے ہین اس لیے انہی کو ان معجزات کا سبب کیون نہ قرار دیا جائے
رسول اللہ صلعم سے بھیڑیے، اونٹ، اور بکری کے زہر آلود دستے نے جو کلام کیا اس کا
سبب یہ تھا کہ جن وشیاطین ان کے اجسام مین حلول کرگئے تھے، خود قرآن مجید کی
فصاحت وبلاغت بھی انہی کی طرف منسوب کی جاسکتی ہے، اہل عرب کا خیال تھا کہ
ہر شاعر کے ساتھ ایک جن رہتا ہے، جو اس کے دل مین مضامین کا القا کرتا ہے، اسی لیے

وہ قرآن کو بھی جن وشیاطین کے الہام کا نتیجہ سمجھتے تھے، چنانچہ قرآن مجید نے انکے اس خیال کی تردید کی ہے،

(۴) ممکن ہے کہ یہ معجزات مخصوص ستارون کے آثار ہون، کیونکہ ایک گروہ ان ستارون کو زندہ اور عاقل مخلوق تسلیم کرتا ہے،

(۵) منجمین کے نزدیک ستارون کے اتصال سے عجیب وغریب آثار صادر ہوتے ہین، اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات ان ہی کے اتصال کا نتیجہ ہون،

(۶) حکماء و فلاسفہ آسمانون اور ستارون کے لیے عقول مجردہ اور نفوس ناطقہ ثابت کرتے ہین، اس لیے ممکن ہے کہ یہ معجزات انہی کے عقول ونفوس کے آثار ہوں،

(۷) منجمین کے نزدیک سہم سعادت اور سہم غیب کو حصول مراد اور غیبی خبرون مین بہت بڑا دخل ہے، اس لیے ممکن ہے کہ انبیاء جو معجزات دکھاتے ہین اور جو غیبی خبرین دیتے ہین، وہ اسی سہم سعادت اور سہم غیب کا اثر ہون،

(۸) تمام ارباب مذاہب ملائکہ اور ان کی قدرت کے قائل ہین اس لیے ممکن ہو کہ انبیاء کے معجزات انہی کی اعانت سے صادر ہون، اور اس حالت مین معجزہ سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ جب تک یہ نہ ثابت ہوجائے کہ ملائکہ اباطیل واکاذیب سے معصوم ہین، ان معجزات پر اعتماد نہین کیا جا سکتا، لیکن ملائکہ کی عصمت کوئی عقلی چیز نہین بلکہ نقلی چیز ہے، یعنی پیغمبرون کے بیان سے ثابت ہوتی ہے، اس لیے جب تک پیغمبرون کی تصدیق نہ کر لی جائے ملائکہ کی عصمت ثابت نہین ہوتی، اور جب تک ملائکہ کی عصمت نہ ثابت ہو پیغمبرون کی نبوت ثابت نہین ہوتی اور اسی کا نام دور ہے، جو عقلاً محال ہے ممکن ہے کہ یہ تمام احتمالات صحیح نہ ہون تاہم ان کے وجود سے انکار نہین ہو سکتا

اور ان احتمالات کی موجودگی مین معجزات کو خدا کا فعل ثابت کرنا مشکل ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ اس فعل کا مقصد پیغمبرون کی تصدیق ہے، کیونکہ اہلسنت کے نزدیک افعال الٰہی معلل بالاغراض نہین ہین، یعنی ان کے لیے کسی مقصد کا ہونا ضروری نہین اس لیے اس مذہب کے رو سے یہ کہنا ہی صحیح نہین ہے کہ خدا نے معجزات کو پیغمبرون کی تصدیق کے لیے پیدا کیا، معتزلہ کے نزدیک بے شبہہ افعال الٰہی کا ایک مقصد ہوتا ہے، لیکن یہ کیونکر معلوم ہوا کہ ان معجزات کا مقصد پیغمبرون کی تصدیق کے سوا کچھ اور نہ تھا، کیونکہ عالم حادث ہے، اس لیے تمام معتاد امور ابتداے تخلیق مین غیر معتاد تھے، اس صورت مین یہ ممکن ہے کہ آج جس معجزہ کو ہم خلاف عادت کہتے ہین وہ کسی عادت کی ابتدا ہو، اور ایک مدت کی تکرار کے بعد وہ خلاف عادت باقی نہ رہے،

لیکن اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ معجزہ خدا کا فعل ہے، اور اس کا مقصد پیغمبرون کی تصدیق ہے، تو یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ نبوت کی دلیل ہے؟ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ مین علم ہندسہ کا عالم ہون، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مین ۲۰ دن تک بھوکا رہ سکتا ہون، لیکن ہر شخص کو معلوم ہے کہ اس دلیل کو دعوی کے ساتھ کوئی مناسبت نہین ہے، یہ امر کتنا ہی خارق عادت ہو لیکن اس سے اس کا دعوی ثابت نہین ہوتا، اس کا دعوی صرف اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ وہ ہندسہ کے مسائل کی تشریح اور ان کا اثبات کرے، بعینہ اسی طرح جو شخص نبوت کا مدعی ہے وہ یہ دعوی کرتا ہے کہ مین معاش و معاد کا سیدھا راستہ دکھاتا ہون اور اس دعوی کا اثبات صرف اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ معاش و معاد کی تمام اصلاحی

صورتین بتائے. لیکن وہ اس کی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ مین لاٹھی کو سانپ بنا سکتا ہون، تو یہ دلیل گو کتنی ہی عجیب و غریب ہو تا ہم اس کو دعوی کیساتھ کوئی مناسبت نہین ہے،

(۵) پانچوان گروہ اگرچہ معجزہ کو بھی تسلیم کرتا ہے، اس کو خدا کا فعل بھی سمجھتا ہے، اور وہ نبوت کی دلیل بھی بن سکتا ہے لیکن اس کے نزدیک ان معجزات کا علم صرف اخبار متواترہ سے ہوسکتا ہے، اور خبر متواتر کوئی یقینی چیز نہین، مثلاً یہود کہتے ہین کہ موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ میری شریعت ابد الابد تک منسوخ نہ ہوگی، اور اس کو وہ بالتواتر بیان کرتے ہین، حالانکہ مسلمان اس متواتر خبر پر یقین نہین رکھتے یہود و نصاری بتواتر بیان کرتے ہین کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مصلوب ہوئے، لیکن مسلمان اس متواتر خبر کو نہین مانتے، غرضکہ ہر قوم اس قسم کے بہت سے واقعات بتواتر بیان کرتی ہے، لیکن دوسری قومین ان کو تسلیم نہین کرتین،

ان اعتراضات کے علاوہ معجزات کو دلیل نبوت قرار دینے سے سب سے بڑی دشواری یہ پیش آتی ہے کہ خود پیغمبر کو اپنی نبوت پر کیونکر یقین ہوتا ہے؟ اس کی صرف دو صورتین ہوسکتی ہین،

(۱) ایک تو خود خدا اس سے کہے کہ مین مخلوق کی طرف تجھکو اپنا پیغمبر بنا کر بھیجتا ہون،

(۲) دوسرے یہ کہ اس کے پاس ایک فرشتہ بھیجے جو اس کو یہ پیغام پہنچائے،

پہلی صورت صحیح نہین ہے، کیونکہ تمام پیغمبرون نے بالاتفاق بیان کیا ہے کہ ان کے پاس یہ پیغام فرشتون کے ذریعہ سے پہنچا ہے، اس لیے جس طرح امت کو نبوت کے یقین کے لیے معجزہ کی ضرورت ہے، اسی طرح پیغمبر کو بھی معجزہ کی ضرورت

ہوگی، اور وہ اس فرشتہ سے معجزہ کا خواستگار ہوگا، لیکن چونکہ معجزہ ایک فعل خارق عادت ہے اور پیغمبر کو فرشتون کی عادت کا علم نہین ہے اس لیے فرشتہ جو معجزہ بھی دکھائے گا اسکے متعلق پیغمبر یہ کہہ سکے گا کہ ممکن ہے کہ یہ فعل فرشتون کی عادت کے خلاف نہ ہو، اس لیے پیغمبر کو اپنی نبوت کا یقین صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بداہۃً یہ جانتا ہے کہ اس کے پاس جو فرشتہ یہ پیغام لایا ہے وہ فرشتہ ہے شیطان نہین ہے، اور اس صورت مین معجزات کی ضرورت باقی نہین رہتی،

عام اعتراضات

ان اعتراضات کے علاوہ نبوت پر چند عام اعتراضات اور وارد ہوتے ہین جن سے سرے سے نبوت ہی باطل ہوجاتی ہے، مثلاً

(۱) تمام مذاہب مین چند اصولی باتین ہوتی ہین جن پر تمام پیغمبرون کا اتفاق ہوتا ہے، مثلاً خدا کی ذات و صفات کا علم، اس کے علاوہ چند فرعی باتین ہوتی ہین، جن مین پیغمبرون مین باہم اختلاف ہوتا ہے، مثلاً نماز، اور روزے وغیرہ کی کیفیات اور ان کے طریقے، اب جب ہم کو یہ نظر آتا ہے کہ ایک پیغمبر دوسرے پیغمبر کی شریعت کو منسوخ کرتا ہے تو ہم پوچھتے ہین کہ اگر اس سے اصولی باتون کا نسخ مقصود ہے تو اس سے اور انبیاء کی تکذیب لازم آتی ہے، جس سے نبوت ہی باطل ہوجاتی ہے، لیکن اگر ان اصولی باتون کا منسوخ کرنا مقصود نہین ہے بلکہ شریعتون مین جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ صرف فرعی باتون تک محدود ہے، تو فرعی باتون کے لیے اس قدر کد و اصرار اور جنگ و جدال جائز نہین، مثلاً روزہ، نماز اور حج کا جو مقصد اصلی ہے یعنی توجہ الی اللہ، ضبط نفس، اجتماع وہ ہر مذہب کے طریقہ عبادت سے حاصل ہوسکتا ہے

اس لیے گذشتہ پیغمبرون کے طریقۂ عبادت کے منسوخ کرنے سے ایک پیغمبر کا مقصد صرف یہ ہو سکتا ہے کہ گذشتہ پیغمبرون کا نام مٹ جائے، اور صرف اس پیغمبر کا نام باقی رہے، اور اس مین تفوق اور ریاست طلبی کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہین، کیونکہ شریعت کا جو اصلی مقصد ہے وہ ہر مذہب کی پابندی سے حاصل ہو سکتا ہے،

(۳) چونکہ عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ کر سکتی ہے اس لیے اگر ایک انسان دنیا سے متنفر ہے، صرف خدا سے واسطہ رکھتا ہے اور اس کو خدا کی ذات وصفات کا کامل علم ہے، تو اس شخص کے متعلق عقل کا فتویٰ یہ ہے کہ جب وہ مریگا تو نیک لوگون کے زمرہ مین شامل ہوگا، لیکن تمام پیغمبر یہ کہتے ہین کہ صرف یہی کافی نہین ہے بلکہ اس کے ساتھ نبوت اور رسالت کا اقرار بھی ضروری ہے، اس قسم کا شخص اگر نبوت اور رسالت کے اقرار کے بغیر مر جائے تو وہ دائمی عذاب مین مبتلا ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ اس معاملہ مین شریعت کا حکم عقل کے مخالف ہے، اس لیے جو حکم عقل کے مخالف ہوگا، وہ قابل تسلیم نہ ہوگا،

لیکن اگر عقل خود برائی اور بھلائی کا فیصلہ نہین کر سکتی تو اس صورت مین ممکن ہے کہ خدا ایک جھوٹے آدمی کو صاحب معجزہ بنا دے، اور وعد و وعید مین بذات خود سچا نہ ہو اور اس صورت مین سرے سے نبوت ہی باطل ہو جاتی ہے،

(۳) شریعتون مین ایسے امور مذکور ہین جن کے قبول کرنے سے عقل انکار کرتی ہے، مثلاً قرآن وحدیث مین بکثرت ایسے الفاظ آئے ہین جن سے خدا کا جسمانی ہونا لازم آتا ہے، توراۃ مین تو اس سے بھی زیادہ تصریح کے ساتھ خدا کی جسمانیت کا اظہار کیا گیا ہے، قرآن مجید مین جبر وقدر دونون کے متعلق بہ کثرت آیتین موجود ہین اور

یہ دونون چیزین باہم متناقص ہین جن مین بہ مشکل تطبیق دیجاسکتی ہے،
(۴) مذہب کا مقصد یا تو خدا کی ذات وصفات کا علم اور قیامت کا اعتقاد ہے
یا معاش کی اصلاح ہے، اور یہ دونون باتین کسی خاص پیغمبر کی پیروی پر موقوف نہین ہین
بلکہ جن لوگون نے کسی خاص پیغمبر کی پیروی نہین کی ہے، وہ بھی ان مقاصد میں پوری طور پر
کامیاب ہوئے ہین، اس لیے کسی خاص پیغمبر کی پیروی کی ضرورت نہین ہے؛

اگرچہ امام صاحب نے ان تمام اعتراضات کے جوابات دیے ہین چنانچہ مطالب عالیہ
مین لکھتے ہین کہ "ہم نے اگرچہ پوری کوشش کے ساتھ یہ تمام اعتراضات بیان کیے ہین لیکن
اگر ایک عقلمند شخص تین اصول کو اچھی طرح جان لے گا اور ان کی قوت سے واقف
ہوجائے گا تو اس سے یہ تمام اعتراضات دور ہوجائین گے"؛ تاہم انھون نے اس
طریقہ کو چھوڑکر ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے جو ان اعتراضات کی زد سے محفوظ ہے،
چنانچہ مطالب عالیہ مین لکھتے ہین کہ "نبوت کے قائل دو فریق ہین، ایک فریق کہتا ہے
کہ پیغمبر سے معجزات کا صدور اس کی صداقت پر دلالت کرتا ہے، اس کے بعد ہم
پیغمبر کے قول سے یہ دلیل لاتے ہین کہ فلان چیز حق اور فلان چیز باطل ہے، یہ پہلا طریقہ
ہے، اور عام طور پر ارباب مذاہب نے اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، دوسرا فریق کہتا ہے
کہ سب سے پہلے ہم کو یہ معلوم کرنا چاہیے کہ عقائد حقہ کیا ہین؟ اور اعمال صحیحہ کیا ہین؟ اسکے
معلوم کرلینے کے بعد اگر ہم کو یہ نظر آئے گا کہ ایک انسان دین حق کی دعوت دیتا ہے،
اور اس کی دعوت مین یہ اثر ہے کہ لوگ باطل کو چھوڑکر حق کی طرف متوجہ ہوتے
جاتے ہین تو ہم کو یہ معلوم ہوجائے گا کہ یہ شخص سچا پیغمبر ہے اور اس کی پیروی ضروری
ہے، یہ طریقہ عقل سے زیادہ قریب ہے، اور اس پر اعتراضات بہت کم وارد ہوتے ہین؛

اس کے بعد چند مقدمات قائم کیے ہین، اور ان کے ذریعہ سے اس طریقہ کو ثابت کیا ہے،

(۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ انسان کا کمال دو چیزون مین منحصر ہے، ایک تو یہ کہ اس کی قوت نظریہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے اشیاء کی حقیقتین صحیح طور پر معلوم ہو جائین، دوسرے یہ کہ اس کی قوت عملیہ اس قدر کامل ہو کہ اس سے ایک ایسا ملکہ پیدا ہو جائے جس کے ذریعہ سے وہ اعمال صالحہ کے کرنے کی قدرت رکھتا ہو یعنی ایسے اعمال جو سعادت بدنیہ سے متنفر کرین اور آخرت اور روحانیات کی ترغیب دلائین، تمام فلاسفہ الہٰیین نے اس مقدمہ سے اتفاق کیا ہے، اور دنیا مین کوئی عقلمند ایسا نہین ہے جو اس کی تائید نہ کرتا ہو،

(۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ انسانون کی تین قسمین ہین، ایک تو وہ لوگ جو ان علوم اور ان اعمال مین ناقص ہین اور عام طور پر لوگ اسی قسم مین داخل ہین، دوسرے وہ لوگ جو ان دونون چیزون مین تو کامل ہین لیکن ناقصون کی تکمیل کی قدرت نہین رکھتے اور یہ اولیاء لوگ ہین، تیسرے وہ لوگ جو ان دونون چیزون مین کامل بھی ہین اور ناقصون کی تکمیل بھی کر سکتے ہین، اور ان کو نقصان کی پستی سے اٹھا کر کمال کی بلندی تک پہنچا سکتے ہین، انہی لوگون کو پیغمبر کہتے ہین،

(۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ مین شدت وضعف اور قلت وکثرت کے لحاظ سے نقصان وکمال کے جو مدارج ہین وہ غیر متناہی ہین،

(۴) چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر لوگون مین نقصان ہی پایا جاتا ہے لیکن ان مین ایک کامل ترین شخص کا وجود بھی ضروری ہے، کیونکہ جس طرح نقصان

کا ایک درجہ تو یہ ہے کہ انسان اور جانور مین برائے نام فرق رہ جاتا ہے، اسی طرح کمال کے لحاظ سے بھی ایسے اشخاص کا وجود ضروری ہے جو انسانیت کے آخری اور ملکوتیت کے ابتدائی درجے مین ہون،

استقراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جسم عنصری کے تحت مین تین نوعین داخل ہین، معاون، نباتات، حیوانات، اور ان تینون مین سب سے افضل حیوان ہے، نباتات اس کے وسط مین ہین، اور سب سے کم درجہ کے معاون ہین، اسی طرح حیوان کے تحت مین بھی بہت سی نوعین ہین جن مین سب سے افضل انسان ہے، پھر انسان کے تحت مین بھی بہت سی صنفین ہین، مثلاً حبشی، رومی، ہندی اور ترکی وغیرہ اور ان سب مین افضل وسط معمورہ کے رہنے والے ہین، پھر ان اصناف کے تحت مین جو افراد ہین وہ نقصان و کمال مین مختلف ہین، لیکن اس مین شبہہ نہین کہ ان مین ایک ایسا شخص بھی پایا جاتا ہے جو سب مین افضل ہے،

(۵) پانچوان مقدمہ یہ ہے کہ یہ کامل ترین انسان انسانیت کے ذرۂ کمال کے آخری درجہ مین ہوتا ہے اور تم کو یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نوع کے کمال کا آخری درجہ اس نوع کے ابتدائی درجہ سے مل جاتا ہے جو اس سے افضل ہوتی ہے، لیکن نوع انسانی سے افضل صرف ملائکہ ہین، اس لیے انسانیت کا آخری درجہ ملائکہ کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے اور چونکہ یہ انسان انسانیت کے آخری درجۂ کمال مین ہے اس لیے وہ عالم ملائکہ کے ساتھ ملا ہوا ہے، اور چونکہ ملائکہ کے خواص یہ ہین کہ وہ جسمانی تعلقات سے الگ ہوتے ہین، عالم اجسام پر ان کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اپنے افعال مین جسمانی آلات سے بے نیاز ہوتے ہین، اس لیے یہ انسان بھی انہی اوصاف سے متصف ہوتا ہے

وہ جسمانیات کی طرف بہت کم متوجہ ہوتا ہے، ان مین ہر قسم کا تصرف کرسکتا ہے، اور اسی تصرف کا نام معجزہ ہے، ان دونون مقامات سے فارغ ہونے کے بعد اس کی روحانی قوت ناقصون کی روحون کی تکمیل کرتی ہے، اور چونکہ تم کو معلوم ہوچکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت مختلف ہے، اس لیے بعض نفوس قوت نظریہ مین کامل اور قوت عملیہ مین ناقص ہوتے ہین اور بعض کی قوت عملیہ کامل اور قوت نظریہ ناقص ہوتی ہے، یہ نفوس اجسام عنصری مین تو تصرف کرسکتے ہین لیکن علوم نظریہ الہیہ مین ناقص ہوتے ہین، بعض نفوس کو ان دونون مین کمال حاصل ہوتا ہے، لیکن اس قسم کے نفوس بہت کم ہوتے ہین، اور چند نفوس ان دونون مین ناقص ہوتے ہین اور عام طور پر دنیا کے تمام لوگ اسی قسم کے ہین،

ان مقدمات کے معلوم ہوجانے کے بعد ہم یہ کہتے ہین کہ نفس ناطقہ کے دو مرض ہین، حق سے اعراض اور مخلوق کی طرف التفات، اسی طرح اس کی صحت یہ ہے کہ حق کی طرف متوجہ ہو اور مخلوق سے اعراض کرے تو جو شخص مخلوق کی طرف متوجہ ہونے اور حق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ جادوگر ہے، اور جو شخص حق کی طرف متوجہ ہونے اور مخلوق سے اعراض کرنے کی دعوت دے وہ پیغمبر ہے، اور ہم یہ بیان کرچکے ہین کہ اس قسم کے لوگون کے درجے ضعف و قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہین، اس لیے جس شخص مین اس مرض کے ازالے کی قوت زیادہ ہوگی، اس کو نبوت کا اعلی درجہ حاصل ہوگا، اور جس مین کم ہوگی اس کا کم درجہ ہوگا''

امام صاحب نے نبوت کے اثبات کا جو یہ طریقہ بیان کیا ہے وہ درحقیقت امام غزالی سے ماخوذ ہے، اور امام صاحب نے اس طریقہ کی بڑی تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ مین چھپے ہوئے ہین، اس لیے جو شخص علم قرآن کو سمجھیگا

اور ان سے غافل ہوگا وہ علوم قرآن کے اسرار سے محروم رہے گا۔[۱]

اس مین امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھون نے اس کو بہت زیادہ صاف اور واضح کیا ہے، اور اسی سلسلہ مین ان عام اعتراضات کے جوابات بھی دیے ہین جو اوپر گذر چکے ہین، چنانچہ انبیاء کے طریقۂ تعلیم اور طریقۂ دعوت کے متعلق لکھتے ہین کہ پیغمبر تنزیہ محض کی تعلیم نہین دیتا، کیونکہ اکثر لوگ اس قسم کی بات کو قبول نہین کر سکتے اس لیے اگر وہ اس کی تصریح کر دے، تو اکثر لوگ اس کی پیروی کرنے سے انکار کر دین گے، بلکہ وہ صرف یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا ممکنات و محدثات کے مشابہ نہین، نیز وہ یہ بیان کرتا ہے کہ بندہ فاعل مختار ہے، اور اس کو ایک کام کرنے یا اس کے چھوڑ دینے کی قدرت حاصل ہے، کیونکہ اگر وہ جبر محض کی تعلیم دے تو لوگ اسکو چھوڑ دین اور اس کی طرف متوجہ نہ ہون، لیکن اسی کے ساتھ وہ یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ گو واقعہ یہی ہے، لیکن جو کچھ ہوتا ہے سب خدا کے حکم سے ہوتا ہے، لیکن وہ ان باریک باتون مین غور و فکر کرنے سے لوگون کو روک دیتا ہے، غرض اس کا طریقۂ دعوت یہ ہوتا ہے کہ ہر حیثیت سے خدا کی تعظیم کی جائے، لیکن ان حیثیتون پر یہ غور نہ کیا جائے کہ وہ باہم متناقض ہین یا نہین؟ نبوت کے انکار کے متعلق جو شبہات ہین وہ اس طریقہ سے زائل ہو جاتے ہین، مثلاً یہ شبہہ کہ نسخ مین کوئی فائدہ نہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے دو حصے ہین، عقلی اور وضعی، عقلی مین تو کوئی نسخ نہین ہوتا مثلاً خدا کی تعظیم اور مخلوق پر شفقت کا حکم تو تمام مذاہب مین ہے، اور اس مین کوئی نسخ نہین ہو سکتا، البتہ وضعی شریعت (مثلاً نماز، روزہ) مین نسخ ہو سکتا ہے، اور

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۳۳

اس مین نسخ کا فائدہ یہ ہے کہ انسان جب ایک مدت تک کوئی کام کرتا رہتا ہے تو وہ اس کی عادت بن جاتا ہے، اس لیے وہ اس کو عادۃً کرتا ہے، خلوص و عبادت کی بنا پر نہین کرتا، اس لیے ان کے منسوخ کرنے سے یہ عادت بدل جاتی ہے، اور ان مین خلوص پیدا ہو جاتا ہے، اسی مقصد کے لیے وہ جو کچھ قتل و خونریزی کرتا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اس کی تعلیم اسی وقت موثر ہو سکتی ہے جب وہ مقبول عام ہو جائے اس لیے وہ جزئیات مین بھی تشدد سے کام لیتا ہے، تاکہ اس سے کلیات کے اثبات مین فائدہ اٹھائے، تشبیہ و تجسیم کے الفاظ کا فائدہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین، یہ ہے کہ جمہور کو تنزیہ محض کی تعلیم دینا سخت مشکل ہے، اس لیے مجبوراً ایسا طریقہ اختیار کیا گیا جو تشبیہ اور تنزیہ کے بین بین ہو، تاکہ عام طور پر لوگ اس کو قبول کر سکین[1]،

اصل یہ ہے کہ نبوت کے ثبوت کا طریقہ یہ ہے کہ

(۱) سب سے پہلے نبوت کی حقیقت بیان کی جائے

(۲) پھر یہ بیان کیا جائے کہ پیغمبر کی دعوت کا کیا طریقہ ہے، اور وہ احکام و شرائع کو کیون کر بیان کرتا ہے،

(۳) پھر یہ کہ عبادات کا اثر تزکیہ نفوس پر کیونکر پڑتا ہے،

اور امام صاحب نے سب سے پہلے نبوت کی حقیقت بتائی جو امام غزالی کے اجمالی بیان سے ماخوذ تھی، بقیہ دونون چیزون کے متعلق مباحث متفرقہ ہین،

---

[1] سفینہ راغب پاشا ص ۲۸۷، مطالب عالیہ کا ناقص قلمی نسخہ دارالمصنفین کے کتب خانے مین موجود ہے، لیکن یہ پوری بحث اس مین مذکور نہیں، سفینہ مین مطالب عالیہ کا یہ پورا ٹکڑا نقل کر دیا ہے،

لکھتے ہین کہ "انبیا، کی دعوت کا طریقہ علم سیاست سے اور عبادات کا اثر تزکیہ نفوس پر علم اخلاق سے تعلق رکھتا ہے، اور اگر خدا نے زندہ رکھا تو ہم ان دونون علمون پر مستقلاً بحث کرین گے، اور اس کتاب مین شامل کردین گے، لیکن افسوس ہے کہ ان دونون مباحث کے متعلق امام صاحب کی کوئی کتاب ہمارے پاس نہین ہے تاہم انھون نے مطالب عالیہ مین انبیاء کے طریقۂ دعوت پر بحث کی ہے، اور اس سے بہت سے اعتراضات اٹھ گئے ہین،

بہرحال امام صاحب نے نبوت پر جس تفصیل سے بحث کی ہے اس سے ان کے دور سے پہلے کی کتبِ کلامیہ خالی تھین، اور متاخرین مین کی تصنیفات مین بھی مباحث اختصار کے ساتھ مذکور ہین،

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ اگرچہ یہی ہے جو اوپر گذرا تاہم چونکہ متکلمین نے اس کے مختلف طریقے اختیار کیے ہین، اس لیے امام صاحب نے اپنی کتب کلامیہ مین ان تمام طریقون کا ذکر کیا ہے، اور ان پر بحث کی ہے،

(۱) پہلا طریقہ تو وہی معجزات کا ہے، اور اس مین سب سے بڑا معجزہ قرآن مجید کا ہے، اسکے بعد آپکے عام معجزات ہین اور اسی سلسلے مین اخبار عن الغیب بھی شامل ہی،

(۲) دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپکے اخلاق، افعال اور احکام سے آپ کی نبوت پر استدلال کیا جائے، کیونکہ اگرچہ ان تمام چیزون سے فرداً فرداً آپ کی نبوت پر استدلال نہین کیا جا سکتا، تاہم مجموعی طور پر یہ تمام چیزین صرف ایک پیغمبر ہی کی ذات مین جمع ہوسکتی ہین، جاحظ نے آپ کی نبوت کے اثبات کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے، اور امام غزالی نے بھی اس کو پسند کیا ہے،

(۳) تیسرا طریقہ یہ ہے کہ گذشتہ پیغمبرون نے اپنی کتابون مین آپ کی نبوت کی پیشینگوئی کی ہے،

امام صاحب نے محصل مین ان تمام طریقون کو الگ الگ بیان کیا ہے، لیکن اربعین مین سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اور سب کو معجزہ قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہین کہ آپ کے معجزات دو قسم کے ہین، حسی اور عقلی، حسی کی تین قسمین ہین

ایک تو وہ معجزات جو آپ کی ذات سے باہر ہین، مثلاً چاند کا پھٹ جانا آپ کی انگلیون
کے درمیان سے پانی کا نکلنا، دوسرے وہ معجزات جو آپ کی ذات مین موجود ہین
مثلاً خاتم نبوت اور آپ کی شکل وصورت جو نبوت پر دلالت کرتی تھی، تیسرے وہ
معجزات جو آپ کے اخلاق و اوصاف مین پائے جاتے ہین، اور اس سلسلہ مین
امام صاحب نے اجمالاً آپ کے اخلاقی اوصاف بیان کیے ہین،

عقلی معجزات کی چھ قسمین ہین:

(۱) ایک تو یہ کہ رسول اللہ صلعم کی بعثت ایسے قبیلہ اور ایسے شہر مین ہوئی
جہان علم کا نام ونشان بھی نہ تھا، آپ نے اس شہر سے صرف دو مرتبہ شام کا سفر
کیا، جس کی مدت بہت کم تھی، اور اس شہر مین کوئی حکیم یا عالم بھی نہین گیا تھا، اسلیے
یہ نہین کہا جاسکتا کہ آپ نے اس حکیم یا عالم سے تعلیم حاصل کی تھی، لیکن باوجود اس
کے آپ نے خدا کی ذات وصفات اور افعال و احکام کے متعلق ایسی باتین بیان
کین جو حکما کے خیال مین بھی نہین آئی تھین، اس لیے ان کو صرف وحی الٰہی اور ہدایت
ربانی کے سوا اور کسی خارجی سبب کا نتیجہ نہین قرار دیا جاسکتا، قرآن مجید نے بھی متعدد
آیتون مین اس کو آپ کی نبوت کے ثبوت مین بیان کیا ہے،

(۲) دوسرے یہ کہ نبوت سے پہلے آپ نے کبھی نبوت اور ان مسائل پر بحث
نہین کی. اگر آپ اس قسم کے مسائل پر بحث کرتے تو کفار ضرور یہ کہتے کہ تم نے مدت
تک ان مسائل پر غور و فکر کیا تھا، اور ان کا یہ اظہار عمر بھر کے اسی غور و فکر کا نتیجہ
ہے، اس لیے دفعۃً ان مسائل کا اظہار صرف وحی الٰہی کا نتیجہ ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ آپ نے فرض رسالت کے ادا کرنے مین طرح طرح کی تکلیفین

برداشت کین، لیکن آپ کے عزم و استقلال مین کوئی فتور نہین آیا، دشمنون کے مغلوب ہوجانے اور دنیوی ساز و سامان کے حاصل ہوجانے پر بھی آپ کے زہد و قناعت اور فقر و مسکنت مین کوئی فرق نہین پیدا ہوا، لیکن جھوٹے آدمی کی یہ حالت نہین ہوسکتی،

(۴) چوتھے یہ کہ آپ مستجاب الدعوات تھے، اور آپ کی متعدد دعائین مقبول ہوئین

امام صاحب نے اس قسم کی متعدد دعائین نقل کی ہین،

(۵) پانچوین یہ کہ تورات اور انجیل مین آپ کی نبوت کی بشارت موجود ہے اور قرآن مجید کی متعدد آیتون مین اس کا ذکر ہے، اس لیے اگر آپ کا یہ دعویٰ جھوٹا ہوتا تو یہود و نصاریٰ اس کا شدت سے انکار کرتے، اس لیے کوئی عقلمند آدمی ایسا دعویٰ نہین کرسکتا جو خود اس کے مقصد کے مخالف ہو،

(۶) چھٹے یہ کہ آپ نے دور گذشتہ کے بہت سے واقعات بیان کیے جو بغیر تعلیم و تعلم کے نہین معلوم ہوسکتے، اور مستقبل کے متعلق بہت سی پیشنگوئیان کین جو صحیح ثابت ہوئین، یہ پیشنگوئیان بعض تو قرآن مجید مین اور بعض حدیثون مین مذکور ہین اور امام صاحب نے ان سب کو ایک جگہ جمع کردیا ہے،

(۷) لیکن ان طریقون مین کوئی طریقہ اعتراضات سے محفوظ نہین ہے، معجزات سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا تھا، ان پر جو اعتراضات ہوتے ہین وہ اوپر گذر چکے ہین اور وہی اعتراضات رسول اللہ صلعم کے معجزات پر بھی ہوتے ہین، غیبی خبرون کو بھی معجزہ نہین تسلیم کیا جاسکتا، کیونکہ امراء اور رؤسا جب رعایا کو دشمنون سے لڑنے پر برانگیختہ کرتے ہین تو ان کو یہ ترغیب دیتے ہین کہ فتح تمھاری ہوگی، قرآن مجید مین مسلمانون کے لیے خلافت کا جو وعدہ کیا گیا ہے، وہ اسی قسم کا ہے، اسی طرح جو لوگ مرجع انام ہوتے ہین

وہ مبہم اور مجمل الفاظ مین امور کلیہ کی پیشینگوئی کرتے ہین، اگر وہ سچی ثابت ہوئین تو ان کو اپنی صداقت کی دلیل قرار دیتے ہین، اور سچی ثابت نہ ہوئین تو کہہ دیتے ہین کہ ہم نے وقت کی تعیین نہین کی تھی: اس کے بعد وہ صحیح ثابت ہوگی، قرآن مجید مین رومیون کے مغلوب ہونے کی پیشینگوئی اسی قسم کی ہے، اس کے علاوہ کاہن اور منجم وغیرہ بھی پیشینگوئی کرتے ہین، لیکن ان کو معجزہ نہین قرار دے سکتے،

(۲) آپ کے محاسن اخلاق سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ آپ اخلاقی حیثیت سے تمام آدمیون مین ممتاز تھے، لیکن ان سے آپ کی نبوت ثابت نہین ہوتی، بہت سے حکما بھی اخلاقی اوصاف مین امتیاز خاص رکھتے تھے، اور بہت سے علوم دقیقہ کی تعلیم دیتے تھے، باانہمہ وہ پیغمبر نہ تھے،

(۳) توراۃ و انجیل مین آپ کی نبوت کی جو بشارت دی گئی ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ ان مین یہ بشارت تفصیل کے ساتھ موجود ہے، یعنی یہ کہ فلان سن مین فلان شہر سے ایک ایسا شخص جس کے یہ یہ اوصاف ہین پیدا ہوگا، اور وہ خدا کا رسول ہوگا، تو توراۃ و انجیل مین اس قسم کی تفصیلی بشارت موجود نہین، اور اگر اجمالی بشارت موجود ہے، جس مین زمان و مکان اور آپ کے اوصاف کی تعیین نہین کی گئی ہے تو اس سے آپ کی نبوت ثابت نہین ہوتی، بلکہ صرف اسقدر ثابت ہوتا ہے کہ آیندہ زمانے مین ایک ممتاز شخص پیدا ہوگا، اور اگر نبوت ثابت بھی ہو تو رسول اللہ صلعم کی نبوت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ ممکن ہے کہ وہ کوئی دوسرا شخص ہو،

امام صاحب نے اگرچہ ان تمام اعتراضات کے جوابات دیے ہین تاہم ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا بہترین طریقہ

قرآن مجید ہے، اور بقیہ چیزین اسی کے متممات مین داخل ہین، چنانچہ محصل مین لکھتے ہین

والجواب ان المعتمد فی رسالۃ محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام ظہور القرآن علیہ وسائر الوجوہ انما یذکر للتتمۃ و التکمیل۔	اور جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کی رسالت کے اثبات مین قابل اعتماد چیز یہ ہے کہ آپ پر قرآن مجید نازل ہوا، بقیہ وجہین تتمہ و تکمیل کے لیے بیان کی جاتی ہین،

نبوت پر جو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ نبوت کے دعویٰ پر معجزات سے جو استدلال کیا جاتا ہے، اس مین دعوی اور دلیل مین کوئی مناسبت نہین ہوتی، وہ بھی اس سے اٹھ جاتا ہے، کیونکہ آپ نے تہذیب اخلاق، تہذیب نفس اور اصلاح معاش و معاد کا جو دعویٰ کیا ہے، قرآن مجید کی معجزانہ تعلیمات بالکل اس کے مطابق ہین، لیکن خود قرآن مجید بھی مخالفین کے اعتراضات سے محفوظ نہین ہے، چنانچہ امام صاحب اربعین مین لکھتے ہین

ان اعتماد المتکلمین فی ہذہ المسئلۃ علی ان القرآن معجز والقرآن ظہر علی وفق دعواہ وہذا دلیل طویل فیہ مباحث کثیرۃ وقد استقصینا فیہ الکلام فی کتاب نہایۃ العقول	اس مسئلہ مین متکلمین کا اعتماد اس پر ہے کہ قرآن مجید معجزہ ہے اور وہ آپ کے دعویٰ کے موافق اترا، یہ ایک لمبی دلیل ہے، اور اس مین بہت سے مباحث ہین جن کو ہم نے پورے طور پر نہایۃ العقول مین بیان کیا ہے،

محصل مین لکھتے ہین

الاستقصاء فی الاسئلة و الاجوبة علی هذا الوجه مذکور فی کتاب النهایة

اس طریقہ پر جو سوالات وجوابات ہین وہ پورے طور پر نہایۃ العقول ہین مذکور ہین،

افسوس ہے کہ نہایۃ العقول کا نسخہ ہمارے پاس موجود نہین ہے، جس سے یہ اعتراضات وجوابات معلوم ہوتے، تاہم امام صاحب نے معالم ہین اس طریقہ کی جو تقریر کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر قرآن مجید کو معجزہ نہ تسلیم کیا جائے تب بھی اس کو ایک پیغمبرانہ کتاب تسلیم کیا جا سکتا ہے، جو آپ کے دعوی کے بالکل مطابق تھی، چنانچہ لکھتے ہین کہ

"آپ کی نبوت کی بہت سی دلیلین ہین جن مین ایک یہ ہے کہ آپ پر قرآن مجید اترا اور وہ ایک عمدہ کتاب ہی، جو فصاحت الفاظ اور کثرت علوم مین حد کمال تک پہنچی ہوئی ہے، کیونکہ اس مین الٰہیات کے مباحث نہایت خوبی کے ساتھ بیان کیے گئے ہین، اسی طرح علم اخلاق، علم سیاست، علم تصفیہ باطن اور دور گذشتہ کے حالات کے علم کا بیان نہایت خوبی کے ساتھ کیا گیا ہے، اگرچہ بعض لوگ یہ تسلیم نہین کرتے کہ وہ کمال مین حد اعجاز تک پہنچا ہوا ہے، تاہم اس مین کوئی نزاع نہین ہے، کہ وہ ایک عمدہ بلند پایہ، کثیر الفوائد، کثیر العلوم اور فصیح کتاب ہے، اس کے ساتھ رسول اللہ صلعم مکہ مین پیدا ہوئے، جو علماء، فضلاء اور علمی کتابون سے بالکل خالی تھا، اور آپ نے چند دنون کے لیے صرف دو مرتبہ سفر کیا، کسی سے نہ تعلیم حاصل کی، نہ کسی سے استفادہ کیا، اور اسی حالت مین اپنی زندگی کے چالیس سال گذار دیے، پھر چالیس سال کے بعد آپ نے یہ کتاب پیش کی، جو آپ کا سب سے بڑا معجزہ تھی، کیونکہ جو شخص بحث ونظر، مطالعہ واستفادہ اور تعلیم و تعلم سے بالکل ناآشنا ہو، وہ بجز وحی والہام اور ارشاد خداوند

کے ایسی کتاب پیش ہی نہین کرسکتا، اس بنا پر قرآن مجید کی اس آیت کا

وَاِنْ كُنْتُمْ فِيْ رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ

اگر تم کو اس کتاب مین جس کو ہم نے اپنے بندے پر اوتارا شک ہو تو ایک سورہ بھی اس کے مثل لاؤ،

یہ مطلب ہے کہ جو شخص محمد کی طرح مطالعہ اور استفادہ سے ناآشنا ہو وہ اس کی طرح ایک ہی سورہ بنا کر پیش کرے،

قرآن مجید سے آپ کی نبوت پر استدلال کرنے کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ نے تمام دنیا سے قرآن مجید کے جواب پیش کرنے کا مطالبہ کیا، اب دو ہی صورتین ہین، یا تو قرآن مجید حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا یا نہین؟ اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا تھا تو ہمارا مقصد حاصل ہے، اور اگر وہ حد اعجاز تک پہنچا ہوا نہین تھا تو اس کا جواب پیش کرنا ممکن تھا، لیکن باوجود اس قدرت کے اور اس کے جواب پیش کرنے کی خواہش کے کوئی شخص اس کا جواب نہ پیش کر سکا، اس لیے یہی ایک معجزہ ہے، غرض دونون صورتون مین قرآن مجید کا معجزہ ہونا ظاہر ہے، پہلی صورت مین خود قرآن مجید اور دوسری صورت مین قرآن مجید کے جواب کا نہ پیش کرنا معجزہ ہے،

اس کے بعد امام صاحب نے آپ کی نبوت کے اثبات کا دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے، اور یہ وہی طریقہ ہے جس کی تقریر اوپر گذر چکی ہے، اور جس کی نسبت امام صاحب نے لکھا ہے کہ اس طریقہ پر بہت کم شبہات وارد ہوتے ہین، چنانچہ لکھتے ہین کہ "اس مسئلہ کا ایک دوسرا طریقہ ہے، کیونکہ پہلے طریقہ مین ہم آپ کی نبوت معجزات سے ثابت کرتے ہین، پھر جب آپ کی نبوت ثابت ہو جاتی ہے تو اس سے آپ کے اقوال و

کے افعال کی صحت پر استدلال کرتے ہین، لیکن اس طریقہ مین ابتدا ہی سے یہ ظاہر کیا جاتا
ہے کہ آپ کے تمام اقوال و افعال پیغمبرانہ تھے، اس لیے ضرور ہے کہ آپ خدا کے سچے
پیغمبر ہون، اس طریقہ کا بیان یہ ہے کہ انسان یا تو ناقص ہوگا اور یہ سب سے کم درجہ ہے،
اور عام لوگون کا یہی درجہ ہے، یا یہ کہ وہ بذات خود تو کامل ہوگا لیکن اس مین دوسرون
کی تکمیل کی قدرت نہ ہوگی، یہ درمیانی درجہ ہے، اور اولیا، لوگ اسی درجہ مین شامل ہین
یا یہ کہ وہ بذات خود بھی کامل ہوگا اور دوسرون کی تکمیل بھی کرسکے گا یہی لوگ انبیا، ہین،
اور ان کا درجہ سب سے بلند ہے، پھر اس کمال اور اس تکمیل کا لحاظ قوت نظریہ مین کیا جائیگا
یا قوت عملیہ مین، تو قوت نظریہ مین جو کمالات ملحوظ ہین ان مین سب سے بڑا کمال خدا کی
معرفت، اور قوت عملیہ کا سب سے بڑا کمال خدا کی اطاعت ہے، اس لیے ان دونون
کمالات مین جسکا درجہ سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس کی ولایت کا درجہ بھی سب سے
زیادہ بلند ہوگا، اور ان دونون کمالات کی تکمیل مین جس شخص کا درجہ سب سے زیادہ
بلند ہوگا، اس کی نبوت کا درجہ بھی سب سے زیادہ بلند ہوگا، اس بات کے معلوم ہوجانے
کے بعد ہم کہتے ہین کہ رسول اللہ صلعم کی بعثت کے وقت دنیا کفر و ضلالت سے
بھری ہوئی تھی، یہودنے تشبیہ کے متعلق باطل مذاہب اختیار کر لیے تھے، پیغمبرون پر
تہمتین لگاتے تھے، اور توراۃ مین تحریف کرتے تھے، عیسائی تثلیث، حلول اور
اتحاد کے قائل تھے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا اور خدا کو ان کا باپ کہتے
کہتے تھے، مجوس دو خدا کے قائل تھے، جن مین باہم جنگ ہوتی رہتی تھی، اور مان کے
ساتھ نکاح کو جائز سمجھتے تھے، عرب کے لوگ بت پرستی اور لوٹ مار مین مصروف
تھے، غرض دنیا انہی ضلالتون اور گمراہیون مین مبتلا تھی کہ اسی حالت مین خداوند تعالیٰ

نے رسول اللہ صلعم کو مبعوث کیا، اور آپ نے دنیا کو دین حق کی دعوت دینی شروع
کی، نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کا رخ باطل سے حق کی طرف، جھوٹ سے سچ کی طرف، اور
تاریکی سے روشنی کی طرف پھر گیا، وسط معمورۂ عالم کے اکثر شہرون سے یہ گمراہیان کافور
ہوگئین، اور زبانون پر توحید کے ترانے جاری ہوگئے، اور چونکہ نبوت کے معنی صرف
یہ ہین کہ قوت نظریہ اور قوت عملیہ مین جو لوگ ناقص ہین ان کی تکمیل کی جائے اور
یہ نتیجہ رسول اللہ صلعم کی بعثت سے، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی
بعثت سے زیادہ مکمل طور پر ظاہر ہوا، اس لیے اس سے معلوم ہوا کہ آپ تمام پیغمبرون
کے سردار ہین،

میرے نزدیک آپ کی نبوت کے اثبات کا یہ طریقہ پہلے طریقہ سے زیادہ افضل و اکمل
ہے، کیونکہ یہ بمنزلہ برہان لمی کے ہے، یعنی یہ کہ سب سے پہلے ہم نے نبوت کے معنی سے بحث کی
تو ہم کو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلعم اس معنی کے لحاظ سے بنی نوع انسان مین سب سے زیادہ
کامل شخص تھے، اور اس لیے آپ تمام انبیاء مین افضل تھے، لیکن پہلا طریقہ بمنزلہ
برہان انی کے ہے، کیونکہ اس مین ہم معجزات سے آپ کی نبوت پر استدلال کرتے ہین
اس لیے یہ طریقہ اس دلیل کے قائم مقام ہے، جس مین ایک چیز کے اثر سے اس کے
وجود پر استدلال کیا جاتا ہے، اور اس مین شبہہ نہین کہ برہان لمی برہان انی سے زیادہ قوی ہے،
امام صاحب کے بعد دوسرے محققین نے بھی اس کو نبوت کے اثبات کا بہترین
طریقہ قرار دیا ہے،

چنانچہ علامہ ابن قیم نے شفاء العلیل مین ایک موقع پر یہ ثابت کیا ہے کہ اوامر
شریعت بمنزلہ دوا اور شفا کے ہین، اور مناہی بمنزلہ پرہیز کے ہین، اس کے بعد لکھا ہے کہ

اسی بنا پر بہت سے عقلا نے نبوت پر خود شریعت سے استدلال کیا ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے طلب معجزہ سے بے نیاز ہو گئے ہین، اور یہ بہترین استدلال ہے، کیونکہ پیغمبرون کی دعوت ان کی صداقت کی سب سے بڑی شاہد ہے، جس شخص کو کسی علم مین مہارت حاصل ہے جب وہ کسی حاذق شخص کو دیکھتا ہے کہ اس نے اس علم مین ایک عمدہ کتاب تصنیف کی ہے تو اس کتاب کے دیکھنے کے ساتھ ہی اس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اس علم کا عالم ہے، اسی طرح جو شخص پیغمبرون کے اقوال اور ان کی دعوت سے واقف ہو جب اس شریعت کو دیکھتا ہے تو اس کو محسوسات کی طرح یہ یقین ہو جاتا ہے کہ جو شخص اس شریعت کو لیکر آیا ہے وہ سچا پیغمبر ہے، اور جس شخص نے اس شریعت کو وضع کیا ہے وہ خدا ہے[۱]،،

ان تمام مباحث سے معلوم ہوا کہ متکلمین و ملاحدہ نے نبوت پر نفیاً و اثباتاً جو کچھ لکھا تھا اس کو امام صاحب نے اپنی کتب کلامیہ مین مزید وضاحت و تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور ان مین نبوت کے اثبات کا جو بہترین طریقہ تھا اس کو ترجیح دیدی ہے، لیکن ان کے علاوہ حکماے اسلام نے نبوت کے متعلق جو خیالات ظاہر کیے ہین ان کے جمع کرنے سے بھی نبوت کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے، لیکن امام صاحب نے ان خیالات کو تفسیر کبیر مین مختلف مقامات پر جستہ جستہ نقل کیا ہے، اور ہم ان کے تفسیری مباحث پر جو ریویو لکھین گے اس مین ان خیالات کو ایک جگہ جمع کر دین گے اور اس سے نبوت کی ایک نئی حقیقت ظاہر ہو گی،

---

[۱] شفاء العلیل ص ۲۲۶

معاد

معاد کی حسب ذیل صورتین ہوسکتی ہین، اور ان مین ہر ایک، کو کسی نہ کسی فرقہ نے اختیار کیا ہے،

(۱) معاد جسمانی، اکثر متکلمین کا یہی مذہب ہے

(۲) معاد روحانی، اکثر حکمائے الٰہیین کا یہی مذہب ہے،

(۳) معاد جسمانی اور معاد روحانی، اکثر محققین کا یہی مذہب ہے،

(۴) معاد جسمانی اور معاد روحانی دونون کا انکار، قدماء فلاسفہ طبیعین کا یہی مذہب ہے،

(۵) ان تمام صورتون مین توقف و تامل، یہ جالینوس کا مذہب ہے،

ان تمام صورتون مین امام صاحب نے فلسفہ اور قرآن دونون کو پیش نظر رکھا ہے، اس بنا پر وہ صرف معاد روحانی کے قائل نہین ہوسکتے تھے، کیونکہ قرآن مجید مین معاد جسمانی کا ذکر بار بار اس تصریح و تفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ اس کے مان لینے کے بعد لازمی طور پر معاد جسمانی کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ جو لوگ صرف معاد روحانی کے قائل ہین ان کو بھی اس سے انکار نہین ہے، لیکن وہ لوگ کہتے ہین کہ چونکہ عام طور پر لوگون کے ذہن مین معاد روحانی کی حقیقت نہین آسکتی اس لیے نظام عالم کے قائم رکھنے کے لیے انبیاء نے معاد جسمانی کا طریقہ اختیار کیا، لیکن اسی کے ساتھ ایک عقلمند شخص کے نزدیک معاد کے متعلق ان ظاہری الفاظ کی تاویل ضروری ہے، مثلاً آسمانی کتابون مین خدا کے متعلق بھی ایسے الفاظ آئے ہین جن سے

بظاہر خدا کا جسمانی ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن متکلمین نے ان تمام الفاظ کی تاویل کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ خدا عوارض جسمانی سے منزہ ہے، بعینہٖ اسی طرح جو الفاظ معاد جسمانی کے متعلق آئے ہین ان کی بھی تاویل کرنی چاہیے، لیکن امام صاحب کے نزدیک معاد جسمانی کے متعلق قرآن مجید مین جو الفاظ آئے ہین وہ ناقابل تاویل ہین، چنانچہ اربعین مین لکھتے ہین :-

ان الجمع بین انکار المعاد	ایک ہی ساتھ معاد جسمانی کا انکار کرنا اور
الجسمانی وبین الاقرار بان	قرآن مجید کو حق ماننا محال ہے، کیونکہ
القرآن حق متعذر لان من	جس شخص نے علم تفسیر مین غور کیا ہے وہ
خاض فی علم التفسیر علم ان	جانتا ہے کہ یہ مسئلہ قرآن مجید مین
ورود ھذہ المسئلة فی القرآن	اس طرح آیا ہے کہ وہ تاویل کی گنجائش
لیس بحیث یقبل التاویل	نہین رکھتا،

جو لوگ معاد جسمانی کے منکر اور صرف معاد روحانی کے قائل تھے ان کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ معاد جسمانی کی صورت مین اعادۂ معدوم لازم آتا ہے اور یہ محال ہے؛ امام صاحب نے ان کے دلائل بہ تفصیل نقل کیے ہین، اور مباحث مشرقیہ مین ان کی نسبت لکھا ہے کہ

فھذہ جملة ما قیل فی منع	یہ وہ تمام دلائل ہین جو اعادۂ جسم کے منع کے
اعادة الابدان وھی وجوہ	متعلق بیان کیے جاتے ہین، لیکن یہ کمزور
ضعیفة لانھا مبنیة علی	دلائل ہین، کیونکہ وہ کمزور اصول پر مبنی ہین
اصول واھیة سبقت	ہم نے گذشتہ مباحث مین ان کے ضعف
الاشارة فیما مضی الی ضعفھا	کی طرف اشارہ کر دیا ہے، اس لیے اس کے

فلا نطول القول فیھا — متعلق بیان کو طول دینا نہین چاہتے۔

اس کے علاوہ ان کے اور بھی بہت سے عقلی دلائل ہین جن کو امام صاحب نے اربعین مین نقل کیا ہے اور ان کے جوابات دیے ہین

تیسری صورت یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت دونون مین تطبیق دیجائے اور معاد جسمانی اور معاد روحانی دونون کا اقرار کیا جائے، اکثر محققین کی یہی رائے ہے، اور امام صاحب نے اربعین مین ان کے مذہب کی تقریر اس طرح کی ہے کہ " ان لوگون نے حکمت اور شریعت دونون کو ایک جگہ جمع کر دینا چاہا، اس لیے انھون نے کہا کہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ روح کی سعادت خدا کی معرفت اور محبت ہین اور جسم کی سعادت محسوسات کے ادراک مین ہے، لیکن استقرا سے ثابت ہوتا ہے کہ دنیوی زندگی مین ان دونون سعادتون کا جمع کرنا غیر ممکن ہے، کیونکہ انسان جس وقت عالم غیب کی تجلیات مین غرق ہوگا، لذات جسمانیہ کی طرف متوجہ نہ ہوسکے گا، اور جس حالت مین لذات جسمانیہ مین مشغول ہوگا، لذات روحانیہ کی طرف توجہ نہ کرسکے گا، لیکن ان دونون لذتون کا اجتماع اس لیے ناممکن ہی کہ اس دنیا مین انسانی روحین کمزور ہوتی ہین، لیکن جب انسان مرجاتا ہے اور یہ روحین عالم قدس سے فیض حاصل کرتی ہین تو قوی اور کامل ہوجاتی ہین، اس لیے جب وہ دوبارہ بدنون مین واپس آئین گی تو اس وقت یہ ناممکن نہ ہوگا کہ وہ ان دونون صورتون کے جمع کرنے پر قادر ہون، اور اس مین شبہہ نہین کہ سعادات کے مرتبہ مین یہ انتہائی درجہ ہے، اور اس کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل قائم نہین ہوئی اور اس سے حکمت نبویہ اور قوانین فلسفیہ مین تطبیق ہوجاتی ہے، اس لیے اسی کا اختیار کرنا ضروری ہے "

امام صاحب نے ان لوگون کے مذہب کی یہ تقریر اربعین مین کی ہے اور اس کے

متعلق اپنی کوئی ذاتی رائے ظاہر نہین کی ہے، لیکن تفسیر کبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا ذاتی میلان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ اس آیت

وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ	ایمان والے مردون اور ایمان والی عورتون
جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ	سے اللہ نے (بہشت کے) باغون کا وعدہ کرلیا ہے جنکے
خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَمَسٰكِنَ طَيِّبَةً	تلے نہرین (پڑی) بہ رہی ہونگی (اور وہ) ان مین
فِيْ جَنّٰتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ	ہمیشہ (ہمیشہ) رہینگے اور (نیز اللہ نے ان سے) دوئی
مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ	بہشت مین عمدہ (عمدہ) مکانون کا وعدہ کرلیا ہے
الْعَظِيْمُ	اور خدا کی خوشنودی (جو ان سے ہوگی وہان سب نعمتون سے)
(توبہ - ۹)	بڑھ کر یہی سب سے بڑی کامیابی۔

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ" اس کے معنی یہ ہین کہ اور تمام چیزین جو اوپر گذرین، ان مین خدا کی خوشنودی سب سے بڑی ہے، اور یہ وہ یقینی دلیل ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی سعادتین جسمانی سعادتون سے اشرف و اعلیٰ ہین، کیونکہ اپنے آقا کی خوشنودی سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، اس کو یا تو جسمانی لذتون کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے گا یا یہ نہ ہوگا، بلکہ یہ بذات خود ایک لذت اور مسرت ہوگی، اور اس کو دوسرے مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جائے گا، پہلی صورت اس لیے صحیح نہین ہے کہ جو چیز کسی چیز کا ذریعہ ہوتی ہے وہ اس سے بہتر نہین ہوتی، اس لیے اگر خدا کی خوشنودی کا مقصد یہ ہو کہ جنت مین کھانے پینے کی جو لذتین ہین اس کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا جائے تو خدا کی خوشنودی کی مسرت اسلیے ہوگی کہ ایک ذریعہ ہاتھ آگیا ہے لیکن ان لذتون کے حاصل کرنے کی مسرت بالکل مقصد کے حاصل ہونے کی مسرت مقصود ہوگی، ابھی بیان کر چکے ہین کہ ذریعہ حاصل ہونے کی مسرت مقصود کے حاصل ہونے

کی مسرت سے کم درجہ کی ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا کی خوشنودی باغوں اور عمدہ مکانوں کے حاصل ہونے سے کم درجہ کی ہوگی لیکن واقعہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ نے بہ تصریح بیان کیا ہے کہ خدا کی خوشنودی کی کامیابی بہت بڑی اور اعلیٰ درجہ کی چیز ہے، جاننا چاہیے کہ صحیح اور حق مذہب یہ ہے کہ ان دونوں سعادتوں کا ایک ساتھ اقرار کیا جائے، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے اس آیت میں ان دونوں کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے،[1]

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۹۶، ۲۹۵

تفسیر

تفسیر درحقیقت علم حدیث کی ایک شاخ ہے، کیونکہ ابتدا مین حدیث، تفسیر، فقہ، اور تاریخ وسیرت کا ایک مجموعہ تھی، اور محدثین ان تمام چیزون کے متعلق مخلوط طور پر روایت کرتے تھے، خلافت امویہ کے آخری اور خلافت عباسیہ کے ابتدائی زمانہ مین اس روش مین صرف اسقدر تغیر پیدا ہوا کہ مختلف بزرگون نے اس مجموعہ کے ان اجزا کو الگ الگ کرلیا، مثلاً فقہی احکام کے متعلق جو حدیثین تھین ان کو امام مالک نے ایک مجموعہ کی صورت مین جمع کیا جس کا نام موطا ہے، اور محمد بن اسحاق نے سیرت کے متعلق تمام روایتون کو ایک جگہ جمع کرکے فن سیرت کو ایک مستقل فن بنا دیا، صحیح بخاری اور صحیح مسلم ان تینون اجزا کا مجموعہ ہین، البتہ ہر جزو کے متعلق حدیثون کو الگ الگ کرکے جمع کرلیا ہے، جن مین ایک مستقل کتاب، کتاب التفسیر بھی ہے، لیکن رسول اللہ صلعم نے صرف چند آیتون کی تفسیر کی تھی، اس لیے تفسیر کا جو جزو فن حدیث مین شامل تھا وہ نہایت مختصر تھا، لیکن بعد کو صحابہ بالخصوص حضرت علی کرم اللہ وجہہ، حضرت عبداللہ بن عباس رض، حضرت عبداللہ بن مسعود رض اور حضرت ابی بن کعب رض نے قرآن مجید کی اور بھی بہت سی آیتون کی تفسیر کی اور آیتون کا شان نزول بیان کیا، اور ان کی یہ تمام روایتین خواہ اجتہاداً ہون یا انھون نے ان کو رسول اللہ صلعم سے سنا ہو، تفسیر کا ایک جزو بن گئین، اور تابعین نے ان سب کی روایت کی اور خود بھی بہت سی آیتون کی تفسیر اسی طریقہ پر کی اور اسی طرح

درجہ بدرجہ علم تفسیر ترقی کرتا گیا،

ان روایتون کے علاوہ بہت سے یہودی، عیسائی اور مجوسی جو مسلمان ہو گئے تھے، ان کے پاس بھی بہت سی روایتین تھین، جو تورات، انجیل اور ان کے شروح وحواشی سے ماخوذ تھین، اور چونکہ ہر طبقہ کے مسلمان ان سے میل جول رکھتے تھے، اور یہ لوگ اسلامی سوسائٹی کا ایک جزو بن گئے تھے، اسلیے ان لوگون سے ان روایتون کو بھی لے لیا، اور اس طرح تفسیری روایتون مین اور بھی اضافہ ہوا، لیکن اب تک تفسیر کا مروجہ طریقہ نہین پیدا ہوا تھا، یعنی جس طرح قرآن مجید مرتب طور پر موجود ہے، اسی طرح بالترتیب ہر آیت کی تفسیر نہین کی جاتی تھی، بلکہ متفرق آیتون کی تفسیر کے متعلق مختلف روایتین بیان کردیجاتی تھین، لیکن اس کے بعد تابعین نے علم حدیث سے تفسیری روایتون کو الگ کر لیا، اور ہر جماعت نے اپنے اپنے شہر کے عالم کی تفسیری روایتین جمع کین، مثلاً مکہ کے تابعین مین مجاہد عکرمہ اور سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس رضؓ کی تفسیری روایتون کو الگ جمع کیا اور کوفہ کے تابعین مین علقمہ بن قیس، اسود بن یزید، ابراہیم نخعی اور شعبی وغیرہ نے حضرت ابن مسعود رضؓ کی تفسیری روایتین جمع کین، اس کے بعد یہ تخصیص اٹھ گئی، اور ایک طبقہ نے تمام شہرون کے صحابہ وتابعین کی تفسیری روایتون کو جمع کیا، سفیان بن عتبہ المتوفی سنہ ۱۹۸ھ وکیع بن الجراح المتوفی سنہ ۱۹۶ھ، شعبہ بن الحجاج المتوفی سنہ ۱۶۰ھ اور اسحاق بن راہویہ المتوفی سنہ ۲۳۸ھ اسی قسم کے بزرگ ہین، لیکن یہ تمام بزرگ ائمہ احادیث تھے، اس لیے انھون نے تفسیری روایتون کو حدیث ہی کا ایک جزو سمجھ کر جمع کیا تھا، اس کے بعد علم تفسیر، علم حدیث سے بالکل الگ ہو گیا، اور قرآن مجید کی ترتیب کے موافق ہر ہر آیت کی تفسیر کی جانے لگی، لیکن یہ یقینی طور پر نہین معلوم ہوتا کہ سب سے پہلے اس قسم کی تفسیر کس نے

لکھی، فہرست ابن الندیم میں ہے کہ فراء کے ایک شاگرد عمر بن بکیر نے فراء کو لکھا کہ امیر حسن بن سہل قرآن مجید کے متعلق مجھسے مختلف سوالات کرتے رہتے ہیں، اور میرے پاس ان کا کوئی جواب نہیں ہوتا، اس لیے اگر آپ مناسب خیال کریں تو میرے لیے ایسے اصول جمع کردیں یا ایک کتاب لکھ دیں جس کی طرف میں رجوع کروں، اس پر فراء نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ تم لوگ جمع ہوجاؤ تاکہ میں تم کو قرآن مجید پر ایک کتاب لکھواؤں، چنانچہ ان کے لیے اس نے ایک دن مقرر کردیا، اور جب وہ لوگ جمع ہوے تو فراء ان کے پاس آیا، مسجد میں ایک شخص تھا جو اذان دیتا تھا اور نماز پڑھاتا تھا، فراء نے اس سے کہا کہ تم سورہ فاتحہ پڑھو میں اس کی تفسیر کروں گا، پھر اسی طرح پورے قرآن مجید کی تفسیر کردوں گا، وہ سورہ کو پڑھتا جاتا تھا اور فراء اسکی تفسیر کرتا جاتا تھا، ابو العباس کا بیان ہے، کہ فراء سے پہلے ایسی کتاب کسی نے نہیں لکھی، اور میرے خیال میں کوئی شخص اس پر اضافہ نہ کرسکے گا[1]، اگرچہ اس عبارت سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ فراء نے موجودہ طرز پر کوئی تفسیر لکھی تھی، تاہم یقینی ہے کہ فراء سے پہلے قرآن مجید کے صرف مشکل الفاظ اور مشکل آیتوں کی تفسیر کی جاتی تھی، فراء کے زمانے میں ایک ایک آیت اور ایک ایک لفظ کی طرف خیال رجوع ہوا، اور اس کے لیے وہ لوگ منتخب کیے گیے جو ادب، لغت اور انشاء میں ممتاز تھے، لیکن جس طرح فقہ کے متعلق اہل حدیث اور اہل الرائے کے دو گروہ پیدا ہو گئے تھے، اسی طرح تفسیر کے متعلق بھی دو گروہ پیدا ہو گیے، ایک گروہ تفسیر میں صرف رسول اللہ صلعم کے اقوال اور صحابہ کی روایتوں پر اعتماد کرتا تھا، اور اپنی رائے کو اس میں مطلق دخل نہیں دیتا تھا

[1] فہرست ابن الندیم ص ۹۹

اور اپنے دعوی پر یہ حدیث پیش کرتا تھا،

من تکلم فی القرآن برایہ فاصاب فقد اخطاء

جس شخص نے قرآن مجید میں اپنی رائے سے کلام کیا اور صحیح کلام کیا اس پر بھی اس نے غلطی کی،

اصمعی جو بہت بڑا ادیب اور انشاء پرداز تھا، اسی گروہ میں داخل تھا، چنانچہ جب اس سے قرآن و حدیث کے معنی پوچھے جاتے تھے، تو کہتا تھا کہ اہل عرب تو اس کے یہ معنی بتاتے ہیں لیکن مجھکو یہ معلوم نہیں کہ قرآن و حدیث میں کیا معنی مراد لیے گئے ہیں، اسکے بخلاف دوسرا گروہ اس حدیث کی تاویل کرتا تھا، اور تفسیر میں استنباط سے کام لیتا تھا، البتہ جب تک کوئی شخص علم لغت، اسالیب کلام عرب، اسباب نزول اور ناسخ و منسوخ سے واقف نہ ہو، وہ اس قسم کا استنباط نہیں کرسکتا تھا، اس قسم کے علماء زیادہ تر عراق میں پیدا ہوئے، جو اصحاب الرائے کا مرکز تھا، ان دونوں گروہ کے پیدا ہونے کے بعد تفسیر کے ساتھ تاویل کا لفظ بھی پیدا ہوگیا، یعنی تفسیر سے صرف وہ روایتیں مراد لی جاتی تھیں، جو رسول اللہ صلعم اور صحابہ سے مروی تھیں، اور تاویل سے قرآن مجید کے وہ معانی مراد لیے جاتے تھے، جو اجتہاد سے مستنبط کیے جاتے تھے، اس بناپر تفسیر کی دو قسمیں ہوگئیں، ایک تو وہ جو صرف نقل و روایت پر مبنی تھی، دوسری وہ جو عقلی تھی، یعنی اس میں عقل و اجتہاد سے بھی کام لیا جاتا تھا،

ابتدائی زمانہ کی تفسیروں میں نقلی طریقہ غالب تھا، اور تفسیر ابن عباس، تفسیر ابن جریج، تفسیر سدی، تفسیر مقاتل ابن سلیمان اور تفسیر محمد بن اسحاق اسی قسم کی نقلی تفسیریں تھیں، جن میں ہر قسم کی رطب و یابس روایتیں جمع کردی گئی تھیں، لیکن ان سب کے بعد جب عباسی دور میں علوم و فنون کی تدوین ہوئی تو ان سب کا اثر علم تفسیر پر پڑا،

نحویون نے نحوی حیثیت سے قرآن مجید کو اپنے اصول و قواعد کا ماخذ بنایا، لغویون نے قرآن مجید کے الفاظ غریبہ پر کتابین لکھین، فقہار نے آیات احکام پر کتابین مرتب کین اور متکلمین نے اپنے اپنے عقائد کے اثبات کے لیے قرآن مجید کی آیتون کی تاویل کی، اس لیے جس طرح ابتدا مین نقلی پہلو غالب تھا، اب عقلی پہلو غالب ہو گیا، اور ارباب نقل و عقل مین مستقل نزاع پیدا ہو گئی، چنانچہ ابن قتیبہ نے جو ارباب نقل کا حامی ہے ارباب عقل پر شدت سے اعتراضات کیے، اور لکھا کہ "یہ لوگ قرآن مجید کی عجیب و غریب تفسیرین کر کے اس کو اپنے مذہب کے مطابق بنانا چاہتے ہین، چنانچہ ایک فریق "وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ" کی تفسیر مین کرسی کے معنی علم کے لیتا ہے، اور اس کو یہ پسند نہین کہ خدا کے لیے کرسی ہو، یہ لوگ عرش کے دوسرے معنی بیان کرتے ہین، حالانکہ عرب صرف تخت کو عرش کہتے ہین" لیکن اس زمانہ مین عقلی تفسیرون سے چارہ نہ تھا، کیونکہ اپنے اپنے عقائد کے اثبات کے علاوہ یہود و نصاریٰ اور ملاحدہ قرآن مجید کی بہت سی آیتون پر عقلی حیثیت سے اعتراضات کرتے تھے، اور متکلمین کو عقلی حیثیت سے ان کا جواب دینا پڑتا تھا، چنانچہ جاحظ کی کتاب الحیوان سے اس قسم کے اعتراضات کا پتہ چلتا ہے، مثلاً اہل کتاب مین جن لوگون کی شکلین بندر اور سور کی شکل مین مسخ کر دی گئین ان کی نسبت لکھتا ہے کہ خداوند تعالےٰ نے قرآن مجید مین، مکڑی، چیونٹی، کتے، گدھے، ہدہد، کوے، بھیڑیے، ہاتھی، گھوڑے، خچر اور مچھر وغیرہ کا ذکر کیا ہے، اور ان مین بعض جانورون مثلاً مچھر، مکھی اور کتے کو انتہائی ذلت، ضعف اور بداخلاقی کی مثال مین پیش کیا ہے، لیکن باوجود اسکے یہ کہین نہین بیان کیا ہے کہ مین اپنے کسی دشمن کو مکڑی، کتے اور گدھے کی صورت

مین مسخ کر دیا، بچھو، سانپ اور شیر انسان کو سخت مبغوض ہین لیکن خدا نے اپنے دشمنون مین سے کسی کو ان جانورون کی شکل مین مسخ نہین کیا، اگر مسخ سے نفرت اور کراہت مقصود ہے تو انکو گبریلے کی شکل مین مسخ کر دینا بہتر تھا، اگر ذلت اور حقارت مقصود ہے تو اسکے لیے چیونٹی، مکھی اور جون کی شکل زیادہ موزون تھی۔لہ

دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ مسخ کے متعلق لوگون مین اختلاف ہے، دہریون کا ایک گروہ مسخ کا بالکل منکر ہے، لیکن دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی گوشے مین ہوا کے فساد سے وہان کی خاک اور پانی مین فساد پیدا ہو جائے، اور ایک مدت کے بعد وہان کے لوگون کی طبیعتون پر اس کا اثر پڑے، جیسا کہ حبشیون وغیرہ پر اس کا اثر پڑا ہے، خود اہل عرب نے جب خراسان مین قیام کیا، تو بالکل وحشی تھے، لیکن کچھ دنون کے بعد ان کے تمام وحشیانہ اوصاف زائل ہو گئے، ترکون کے ملک کے رہنے والون کی طبیعتین بالکل اونٹون اور جانورون کے مشابہ ہین، باغون اور کھیتون کے کیڑے مکوڑے بالکل سبز ہوتے ہین، لیکن اور مقامات کے کیڑون کا یہ رنگ نہین ہوتا، جوانون کے سر کی جوئین سیاہ اور بوڑھون کے سر کی جوئین سفید ہوتی ہین، ہم سے بہت لوگون نے بیان کیا کہ انھون نے نبطیسان کے بہت سے لوگون کو دیکھا کہ ان کے دُمین ہین، ہم نے بعض نبطی ملاحون کے چہرون کو بندرون کے مشابہ دیکھا ہے، اس لیے ممکن ہے کہ یہ خراب ہوا یا خراب پانی اور یہ خراب مٹی اس قسم کے بدصورت انسانون پر اثر کرین اور وہ اپنی جہالت سے اپنے محبوب وطن کو نہ چھوڑ سکین، اور ایک مدت کے بعد ان کے بال، ان کی دُمین، ان کے رنگ اور بندرون کے مشابہ ان کی شکلون مین اور بھی زیادہ ترقی ہو جائے، ہم کو کسی یقینی حدیث سے یہ معلوم نہین ہو سکتا ہے کہ جس مقام کے لوگ سور کی شکل مین مسخ کیے گئے،

لہ کتاب الحیوان ج ۴ ص ۱۲ - ۱۳

وہ بعینہ وہاں مقام تھا جہاں کے لوگوں کی شکلیں بندروں کی صورت میں مسخ کر دی گئیں،
ممکن ہے کہ کچھ لوگوں کی شکلیں اس مقام میں مسخ کر دی گئی ہوں جہاں شمالی ہوا ئیں
چلتی ہوں اور دوسرے لوگوں کی شکلیں اس مقام میں مسخ کی گئی ہوں جہاں جنوبی
ہواؤں کے چلنے کا رخ ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسخ ایک ہی زمانہ میں ہوا ہو، اور یہ بھی
ممکن ہے کہ مختلف زمانوں میں ہوا ہو اس لیے اگر مسخ اس ترتیب کے موافق ہو تو ہمکو
اس سے انکار نہیں،[۱]

یا مثلاً قرآن مجید میں حضرت سلیمان علیہ السلام اور ہدہد کا جو قصہ مذکور ہے اس سے
ثابت ہوتا ہے کہ ہدہد صاحبِ عقل اور صاحبِ تمیز تھا، اور اسی بنا پر حضرت سلیمان
علیہ السلام نے اس کو عذاب کی دھمکی دی تھی، اس لیے مخالفین نے اس پر یہ اعتراض
کیا ہے کہ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہدہد عذاب و ثواب اور تکلیف و عتاب
کی قابلیت رکھتا ہے اور اطاعت کے ذریعہ سے جنت میں اور معصیت کے ذریعہ
سے دوزخ میں داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ عقل و تمیز سے امر و نہی واجب ہو جاتی ہے
اور امر و نہی کا لازمی نتیجہ طاعت و معصیت ہے، اور طاعت و معصیت سے خدا کی دوستی
اور دشمنی لازم ہو جاتی ہے، اس بنا پر ہدہدوں میں خدا کے دوست، دشمن، کافر، مسلم
زندیق اور دہری ہر قسم کے لوگ ہونے چاہئیں، کیونکہ ایک جنس کا جو حکم ہوتا ہے
وہ سب پر صادق آتا ہے، ہم نے علما کو دیکھا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عربوں کے خرافات
اور مرغ اور کوے کے متعلق انھوں نے جو کچھ کہا ہے اس پر تعجب کرتے ہیں، اور کبوتر
کی گردن کے طوق کے متعلق جو روایت ہے کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا رہنما

[۱] کتاب الحیوان ج ۴ ص ۲۴ - ۲۵

تھا، اس پر ان کو تعجب ہی، لیکن ہارہد کے متعلق ہمارا جو اعتقاد ہی وہ بھی اسی قسم کا ہے،[۱]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عباسی دور مین عقلی اور نقلی دونون قسم کی تفسیرون کا سرمایہ موجود تھا، اور ان دونون طریقون کے مطابق تفسیرین لکھی گئین، نقلی حیثیت سے جو سرمایہ موجود تھا اس کو ابن جریر طبری المتوفی ۳۱۰ھ نے اپنی تفسیر مین سمیٹ لیا، اور اس مین نحو و صرف اور فقہ کے مسائل بھی شامل کر لیے، البتہ انھون نے علم کلام کے مسائل کو تفسیر سے الگ کر دیا، کیونکہ ان کی حیثیت صرف محدثانہ تھی، متکلمانہ نہ تھی، لیکن متکلمین مین معتزلہ کو نقل و روایت کے بجائے عقل و درایت سے کام لینا پڑتا تھا، اس لیے انھون نے اپنے مخصوص عقائد کے اثبات اور مخالفین کے اعتراضات کے رد کرنے کے لیے عقلی اصول پر تفسیرین لکھین، جن مین ابو مسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ ابو القاسم بلخی، عبد اللہ بن احمد بن محمود کعبی المتوفی ۳۰۹ھ، ابو بکر اصم اور قفال المتوفی ۳۶۵ھ کی تفسیرین خاص اہمیت رکھتی ہین،

اشاعرہ مین عبد الکریم شہرستانی المتوفی ۵۴۸ھ نے ایک تفسیر لکھی جس مین فلسفہ اور حکمت کے اصول و قواعد کے مطابق قرآن مجید کی آیتون کی تفسیر کی، انکے علاوہ اور حکمائے اسلام نے بھی اگرچہ تفسیر نہین لکھی، تاہم شریعت و حکمت کی تطبیق مین کتابین لکھین، مثلاً یعقوب کندی نے اپنی تصنیفات مین شریعت اور حکمت مین تطبیق دی، ابو زید بلخی نے کتاب الابانہ عن الدیانہ مین شریعت کے اوامر و نواہی کے حکم و اسرار بیان کیے، ابو القاسم حسن بن فضل الراغب اپنی تصنیفات مین شریعت و حکمت مین تطبیق دیتے تھے،

---

[۱] کتاب الحیوان ج ۴ ص ۲۰

بہرحال علوم وفنون بالخصوص فلسفہ وکلام کی تدوین واشاعت کے بعد فن تفسیر کا جو طرز قائم ہوا وہ یہ تھا کہ جس شخص کو جس فن کا زیادہ ذوق تھا وہ اسی فن کے مطابق تفسیر لکھتا تھا، اور اس فن کی حیثیت کو زیادہ نمایان کرتا تھا، امام رازی چونکہ علوم عقلیہ کا ذوق زیادہ رکھتے تھے، اس لیے انھون نے تفسیر کبیر مین حکما، وفلاسفہ کے اقوال اس کثرت سے شامل کردیے کہ ان کی تفسیر تفسیر کے بجائے علوم عقلیہ کی کتاب بن گئی، اور اس حیثیت سے لوگون نے ان پر اعتراضات کیے، چنانچہ حافظ سیوطی اتقان مین لکھتے ہین کہ

صاحب علوم عقلیہ بالخصوص امام رازی نے اپنی تفسیر کو حکما، فلاسفہ اور ان کے مثل لوگون کے اقوال سے بھردیا، اور ایک چیز کو چھوڑکر دوسری چیز کی طرف اس طرح نکل گئے کہ دیکھنے والا تعجب کرتا ہے کہ آیت کے موقع ومحل سے اسکو کیا مطابقت ہے؟

ابوحیان بحر مین کہتے ہین کہ امام رازی نے اپنی تفسیر مین بہت سی طویل چیزون کو جمع کردیا ہے، جن کی ضرورت علم تفسیر مین نہین، اسی لیے بعض علما، نے کہا ہے کہ تفسیر کبیر مین ہر چیز ہے، صرف ایک تفسیر نہین ہے[1]

خود امام صاحب کے زمانہ مین بعض لوگون نے امام صاحب کی تفسیر پر یہی اعتراض کیا تھا، چنانچہ امام صاحب نے خود تفسیر کبیر مین اس اعتراض کا ذکر ان الفاظ مین کیا ہے کہ

کچھ جاہل اور احمق میرے پاس آئے اور کہا کہ تم نے کتاب اللہ مین علم ہیئت اور نجوم کا ذکر بہت کیا ہے اور یہ خلاف عادت ہے،

اور اس کا جواب متعدد حیثیتون سے دیا ہے،

[1] اتقان جلد ۲ صفحہ ۱۹۱

(۱) خداوند تعالیٰ نے اکثر صورتون مین بار بار کے اعادہ وتکرار کے ساتھ اپنے علم قدرت اور حکمت پر آسمان وزمین کے حالات، رات دن کے آمد ورفت، روشنی اور تاریکی کی کیفیت، چاند، سورج اور ستارون کے حالات سے استدلال کیا ہے، اس لیے اگر ان کے حالات پر غور وفکر کرنا اور ان پر بحث کرنا جائز نہ ہوتا، تو اپنی کتاب کو ان سے کیون بھر دیتا؟

(۲) خداوند تعالیٰ نے خود اس غور وفکر کی ترغیب دی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ لوگ اپنے اوپر آسمان کو کیون نہین دیکھتے، کہ ہم نے ان کو کیونکر بنایا ہے، اور انکو کیونکر زینت دی ہے؟ اور علم ہیئت کے معنی صرف یہ ہین کہ یہ غور کیا جائے کہ خدا نے ان کو کیونکر بنایا، اور ہر ایک آسمان کو کیونکر پیدا کیا،

(۳) خداوند تعالیٰ نے فرمایا کہ آسمان زمین کا پیدا کرنا، انسانون کے پیدا کرنے سے زیادہ عظیم الشان کام ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تخلیق وابداع کے عجائبات اجرام سماوی مین انسانون کے اجسام سے زیادہ، اور مکمل تر ہین، لیکن اسی کے ساتھ خداوند تعالیٰ نے اجسام انسانی مین غور وفکر کرنے کی ترغیب دی ہے اور فرمایا ہے کہ تم خود اپنے اندر نہین دیکھتے؟ اس بنا پر جو چیز از روئے استدلال کے اس سے بھی بڑی ہوگی، اس کے حالات پر غور کرنا اور اس کے عجائبات کا جاننا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا،

(۴) خداوند تعالیٰ نے آسمان وزمین کی پیدائش مین غور وفکر کرنے والون کی مدح کی ہے، اس لیے اگر یہ ممنوع ہوتا تو خود خدا ایسا کیون کرتا،

(۵) اگر کوئی شخص علوم عقلیہ ونقلیہ کے دقائق مین ایسی کتاب لکھے جس کی کوئی نظیر نہ ہو، تو اس کے شرف وفضیلت کے معترف دو قسم کے لوگ ہون گے، ایک تو

وہ لوگ جو اس پر اجمالی یقین کریں گے تفصیلی طور پر اس کتاب کے دقائق و لطائف کا علم انکو نہ ہوگا، دوسرے وہ لوگ جو ان دقائق و لطائف سے تفصیلی طور پر واقف ہوں گے، پہلے گروہ کا اعتقاد اگرچہ قوت و کمال کے انتہائی درجہ کو پہنچا ہوا ہوگا لیکن دوسرے گروہ کا عقیدہ قوت و کمال میں اس سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہوگا، اس کے علاوہ جس شخص کا علم اس کتاب کے دقائق و لطائف کے متعلق جس قدر زیادہ ہوگا اسی قدر اس کتاب کے مصنف کی عظمت و جلالت کے متعلق اس کا اعتقاد زیادہ کامل ہوگا، اس بنا پر جس شخص کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ تمام عالم نو پیدا ہے، اور ہر نو پیدا چیز کا کوئی پیدا کرنے والا ہے، اس کے نزدیک اس طریقہ سے خدا کا ثبوت ہو جائے گا، اور وہ استدلال کرنے والوں کے زمرے میں شامل ہو جائے گا، لیکن بعض لوگ اسی درجہ کے ساتھ عالم علوی اور عالم سفلی کے حالات کی بحث کو بھی تفصیل کے ساتھ شامل کر لیتے ہیں، اس لیے اس عالم کی ہر نوع میں ان کو خدا کی حکمت بالغہ اور اسرار عجیبہ کے مناظر نظر آتے ہیں، اور یہ سب براہین متواترہ اور دلائل متوالیہ کے قائم مقام ہو جاتے ہیں، اس لیے وہ ہر لحظہ ایک برہان سے دوسرے برہان کی طرف اور ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوتا رہتا ہے، اور یقین کی تقویت اور شبہات کے ازالہ پر دلائل کی کثرت اور تواتر کا عظیم الشان اثر پڑتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خداوند تعالیٰ نے اس کتاب کو انہی فوائد و اسرار کے لیے نازل کیا ہے، نحو کے عجیب و غریب مسائل، لفظی اشتقاقات کے غیر مفید مباحث اور بیہودہ قصص و حکایات کیلیے نازل نہیں کیا ہے۔[۱]

لیکن اسی کے ساتھ یہ کہنا بھی ظلم ہے کہ تفسیر کبیر میں اور تو سب کچھ ہے صرف تفسیر

---

[۱] تفسیر کبیر جلد ۴ ص ۳۳۹ - ۳۴۰

نہین ہے، امام صاحب کی تصنیفی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جس مسئلہ پر لکھتے ہین اس کے متعلق جس قدر مباحث ان سے پہلے پیدا ہوچکے ہین ان سب کا استقصا کر دیتے ہین، اسی اصول کے مطابق انھون نے تفسیر کبیر لکھی ہے، اور تفسیر کے متعلق ان کے دور سے پہلے جو کچھ لکھا گیا تھا ان سب کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اس لیے انکی تفسیر مین نحوی، صرفی، ادبی، عقلی اور متکلمانہ ہر قسم کے مباحث موجود ہین، اور انھی مین وہ باتین بھی شامل ہین جن کو خالص تفسیر کہتے ہین، لیکن قدمائے مفسرین کا یہ طرز تھا کہ وہ ہر آیت کے متعلق بہت سے اقوال بیان کر دیتے تھے، جو باہم متعارض ہوتے تھے، اور ان سے خود قرآن مجید کے متعلق بہت سے شکوک وشبہات پیدا ہوجاتے تھے، لیکن امام صاحب ان تفسیری اقوال کو نقل کر کے ایک قول کو ترجیح دیدیتے ہین، اس لیے ان کی تفسیر سے اس قسم کے شکوک وشبہات زائل ہو جاتے ہین، چنانچہ تفسیر کبیر مین جہان "ھدیً للمتقین" کی تفسیر لکھی ہے وہان لکھتے ہین،

ہدایت وہ چیز ہے جو وضاحت وبیان مین اس درجہ کو پہنچ گئی ہو کہ اپنے علاوہ دوسری چیز کی بھی توضیح کر دے، لیکن قرآن مجید ایسی کتاب نہین ہے، کیونکہ مفسرین جب کسی آیت کا ذکر کرتے ہین تو اس کے متعلق بہت سے اقوال بیان کر دیتے ہین جو باہم متعارض ہوتے ہین، اور جو کتاب ایسی ہوگی وہ خود ہی واضح نہ ہوگی، پھر وہ دوسری چیزون کی توضیح کیا کرے گی، اس لیے وہ ہدایت کیونکر ہوسکتی ہے؟ ہم کہتے ہین کہ جب مفسر تفسیر مین متعارض اقوال کو بیان کرتا ہے اور ان مین سے کسی کو ترجیح نہین دیتا، اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے، لیکن ہم نے ایک قول کو دوسرے قول پر دلیل سے ترجیح دیدی ہے اس لیے ہم پر یہ اعتراض نہین ہوتا،[1]

[1] تفسیر کبیر جلد اول ص ۲۴۵

(۱) اس بنا پر تفسیر کبیر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مفسرین کے اقوالِ مختلفہ پر ایک تنقید و محاکمہ ہے، اس لیے امام صاحب نے ہر قسم کی تفسیرون کو اپنا ماخذ بنایا ہے، اور ان مین سے جو قول ان کو پسند آیا ہے ان کو انتخاب کر لیا ہے، مثلاً "کان الناس امۃ واحدۃ" کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ لوگ ایک امت تھے، لیکن یہ نہین ثابت ہوتا کہ وہ حق مین ایک امت تھے، یا باطل مین، اس لیے مفسرین نے اس مین اختلاف کیا ہے، اور اس کے متعلق ان کے تین قول ہین،

۱۔ ایک تو یہ کہ ان کا دین ایک تھا، یعنی وہ حق و ایمان پر تھے، اکثر محققین کا یہی قول ہے اور اس کی متعدد دلیلین ہین۔ ایک دلیل جسکو قفال نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ خدا نے اس آیت کے بعد فرمایا ہے، پھر خدا نے پیغمبرون کو بھیجا، جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے اور ان کے ساتھ حق کے ساتھ کتاب اتاری تاکہ جس چیز مین ان لوگون نے اختلاف کیا ہے اس کے متعلق فیصلہ کرے،" اس سے معلوم ہوا کہ انبیا علیہم السلام اختلاف کے بعد مبعوث ہوئے، اس لیے اگر لوگ اس سے پہلے کفر مین ایک امت ہوتے تو اس اختلاف سے پہلے پیغمبرون کی بعثت مناسب ہوتی، کیونکہ جب پیغمبر ایسی حالت مین مبعوث کیے گئے ہین کہ بعض لوگ حق پر اور بعض لوگ باطل پر تھے، تو ایسی حالت مین جبکہ سب کے سب کفر پر مصر تھے، پیغمبرون کی بعثت زیادہ مناسب تھی، قفال رحمہ اللہ نے جو یہ وجہ بیان کی ہے، وہ اس مقام پر نہایت عمدہ ہے،" اس کے بعد امام صاحب نے اس کی تائید مین چھ دلیلین اور بیان کی ہین،

(۲) دوسرا یہ کہ لوگ دین باطل مین ایک امت تھے، مفسرین کے ایک گروہ مثلاً حسن، عطا، اور ابن عباسؓ کا یہی مذہب ہے، اور اس پر انھون نے آیت اور حدیث

سے استدلال کیا ہے، آیت یہ ہے "فبعث اللہ النبیین مبشرین ومنذرین" یعنی خدا نے پیغمبرون کو بھیجا جو بشارت دینے والے اور ڈرانے والے تھے، اور پیغمبرون کی بعثت صرف اس صورت مین مناسب معلوم ہوتی ہے کہ جب لوگ دین باطل پر ہون"۔ حدیث یہ ہے کہ

رسول اللہ صلعم سے روایت کی گئی ہے کہ خدا نے روئے زمین کے تمام رہنے والون یعنی عرب وعجم پر نگاہ ڈالی اور ان کو غصہ کی نگاہ سے دیکھا، صرف چند اہل کتاب اس سے محفوظ رہے لیکن اس کا جواب ہم نے اوپر دیدیا ہے، کہ پیغمبرون کی بعثت اس وقت موزون ہوسکتی ہے جب اس کے مخالف حالت قائم ہو، کیونکہ جب اختلاف کی حالت مین پیغمبرون کی بعثت ضروری ہوگی تو پہلا اتفاق اگر کفر پر ہوتا تو اس حالت مین بعثت اس سے زیادہ بہتر ہوتی، لیکن جب اس حالت مین بعثت نہین ہوئی ہے تو ہم کو معلوم ہوگیا کہ وہ اتفاق حق پر تھا باطل پر نہ تھا،

(۳) تیسرا قول جس کو ابومسلم اور قاضی نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ عقلی شریعت کی پابندی یعنی خدا کے وجود اور اس کے صفات کے اعتراف، اس کی خدمت مین مشغول رہنے، اس کے احسانات کی شکرگذاری اور قبائح عقلیہ مثلاً ظلم، جھوٹ اور جہل وغیرہ سے احتراز کرنے مین ایک امت تھے، قاضی نے اس پر یہ استدلال کیا ہے کہ آیت مین "النبیین" کا لفظ عموم واستغراق کا اور "فبعث اللہ" مین ف کا حرف تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خدا کے قول "فبعث اللہ النبیین" کے معنی یہ ہین، کہ لوگون کے ایک امت ہونے کے بعد تمام انبیاء مبعوث ہوئے، اس لیے تمام شریعتون کے نازل ہونے سے پہلے جو یہ وحدت حاصل تھی وہ لازمی طور پر ایک ایسی شریعت کے متعلق ہوگی جو انبیاء سے ماخوذ نہ تھی، بلکہ عقل سے ماخوذ تھی، اور یہ وہی شریعت ہے جس کو

امام رازی

ہم نے بیان کیا، اس کے علاوہ، احسان کرنے والے کی شکرگزاری، خدا کی فرمانبرداری، مخلوق کیساتھ احسان اور عدل کرنے کی خوبی، اور جھوٹ، ظلم اور جہل وغیرہ کی برائی کا علم مشترکہ طور پر لوگون مین پایا جاتا ہے، اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا مین لوگون کی یہی حالت تھی، اس کے بعد دوسرے خارجی اسباب سے لوگون نے اس مین اختلاف کیا، پھر قاضی نے خود سوال کیا ہے کہ سب سے پہلے انسان تو حضرت آدم علیہ السلام تھے، اور وہ پیغمبر تھے، اس لیے یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ لوگ انبیاء کی بعثت سے پہلے مکلف تھے، پھر خود ہی جواب دیا ہی کہ یہ ممکن ہے کہ پہلے حضرت آدم علیہ السلام اپنی اولاد کے ساتھ متفقہ طور پر عقلی شریعت کے پابند رہے ہون، پھر خداوند تعالیٰ نے اس کے بعد ان کو ان کی اولاد کی طرف مبعوث کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بعد ان کی شریعت مٹ گئی ہو اور لوگ پھر عقلی شریعت کے پابند ہو گئے ہون،

اس کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ یہ قول اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب حسن و قبح عقلی کا اثبات کر لیا جائے اور اس کے متعلق اصول کی کتابون مین جو بحث ہے وہ مشہور ہے۱

"وقال لھم نبیھم ان اٰیۃ ملکہ ان یاتیکم التابوت فیہ سکینۃ من ربکم و بقیۃ مما ترک اٰل موسیٰ الخ" کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ سکینہ کے متعلق لوگون مین اختلاف ہے اور ان تمام مختلف اقوال کو دو صورتون مین محدود کیا جا سکتا ہے، ایک یہ کہ سکینہ سے وہ چیز مراد ہے جو اس تابوت مین موجود تھی، یا یہ کہ اس تابوت مین موجود نہ تھی، ابوبکر اصم نے دوسری صورت اختیار کی ہے، اور وہ کہتے ہین کہ آیت کے معنی یہ ہین کہ اس کے ملک کی نشانی یہ ہے کہ تمھارے پاس ایک تابوت آئے گا جس مین تمھارے پروردگار کی طرف سے تمھارے لیے سکینہ ہو گی، یعنی اس کے آنے سے تم کو سکون و اطمینان حاصل

۱ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵

ہو جائے گا اور تم اس کے ملک کا اقرار کر لوگے اور اس سے تمھاری نفرت دور ہو جائے گی،
کیونکہ جب ان کے پاس آسمان سے تابوت آئے گا اور وہ اس حالت کو دیکھین گے تو ان کا
دل ضرور اس کی طرف مائل ہوگا اور ان کی نفرت بالکل دور ہو جائے گی،

پہلی صورت کے متعلق یعنی یہ کہ سکینہ سے وہ چیز مراد ہے جو تابوت مین موجود تھی، بہت سے
اقوال ہین،

(۱) ابو مسلم کا قول یہ ہے کہ خدا نے حضرت موسیٰؑ، حضرت ہارونؑ اور ان کے بعد کے
پیغمبرون پر جو کتابین نازل کی تھین تابوت مین ان کی وہ بشارتین موجود ہون گی جو طالوت
اور اس کی فوج کی مدد سے متعلق تھین اور یہ کہ دشمن کا خوف ان سے زائل ہو جائے گا،

(۲) دوسرا قول حضرت علی علیہ السلام کا ہے کہ انسان کے چہرے کی طرح اس سکینہ کا
چہرہ ہوگا، اور اس سے ایک آواز دینے والی ہوا نکلے گی،

(۳) تیسرا قول حضرت ابن عباسؓ کا ہے، کہ زبرجد یا یاقوت کی یہ ایک تصویر ہوگی،
جس کا سر اور دُم بلی کی سی ہوگی جب وہ بلی کی طرح شور کریگی، تابوت دشمن کی طرف جائیگا،
اور وہ لوگ بھی تابوت کے ساتھ روانہ ہون گے جب وہ تابوت ٹھہر جائیگا تو وہ لوگ بھی ٹھہر
جائین گے، اور اب خدا کی مدد نازل ہوگی،

(۴) چوتھا قول عمرو بن عبید کا ہے کہ تابوت مین جو سکینہ تھی، وہ معلوم نہین ہے کہ
کیا چیز تھی،

ان لوگون کا استدلال یہ ہے کہ

(۱) خدا کے قول "فیہ سکینۃ" سے ثابت ہوتا ہے کہ تابوت سکینہ کا ظرف تھا،

(۲) "بقیۃ مما ترک ال موسیٰ الخ" کو اس پر عطف کیا گیا ہے۔ اسلیے جس طرح تابوت

اس بقیہ کا ظرف تھا اسی طرح اس کو سکینہ کا ظرف بھی ہونا چاہیے،

امام صاحب نے ان مختلف اقوال میں سے ابو بکر اصم کا قول اختیار کیا ہے جو عقل کے بالکل مطابق تھا، اور لکھا ہے کہ سکینہ کے معنی امن و ثبات کے ہین، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے قصۂ غار مین فرمایا ہے

فانزل اللہ سکینتہ علی رسولہ — تو خدا نے اپنا امن و ثبات اپنے رسول پر اتارا

اسی طرح اس آیت مین بھی سکینہ کے معنی امن و سکون کے ہین، رہا دوسرے قول کے ماننے والون کا پہلا استدلال تو "فی" کا حرف جس طرح ظرفیت کے لیے آتا ہے اسی طرح سببیت کے لیے بھی آتا ہے، مثلاً رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے کہ "فی خمس من الابل شاۃ" یعنی پانچ اونٹون کی زکوٰۃ مین ایک بکری واجب ہوگی، جس کے معنی یہ ہین کہ پانچ اونٹون کی وجہ سے ایک بکری صدقے مین واجب ہوگی، دوسرے استدلال مین آل موسیٰ اور آل ہارون کے بقیہ سے ان کا دین اور ان کی شریعت مراد ہے، جس کے معنی یہ ہین کہ اس تابوت کی وجہ سے ان دونون پیغمبرون کی شریعت اور ان کے دین کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے، وہ منظم صورت مین قائم ہو جائے گا،[۱]

یا مثلاً فرعون نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تکذیب کے لیے ہامان کو جو حکم دیا کہ وہ ایک منارہ تیار کرے جس پر چڑھ کر وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خدا کو دیکھ سکے، اس کا ذکر قرآن مجید کی اس آیت مین ہے "فاوقد لی یاھامان علی الطین فاجعل لی صرحاً لعلی اطلع الی الٰہ موسیٰ وانی لاظنہ من الکاذبین" امام صاحب نے اس آیت کی تفسیر مین لکھا ہے کہ مفسرین کا اس مین اختلاف ہے کہ فرعون نے اس منارے کو تعمیر کیا یا نہین؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس نے تعمیر کیا، ان لوگون کا بیان ہے کہ جب اس نے منارے کے تعمیر کرنے کا حکم دیا

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۳۴۷ - ۳۴۸

تو ہامان نے مزدورون کے علاوہ پچاس ہزار معمار جمع کرائے، اور اینٹ اور چونے کے پختہ کرانے اور لکڑیون کے گڑھنے کا حکم دیا، یہانتک کہ ایک عظیم الشان عمارت تیار ہوگئی، اس کے بعد خدانے غروب آفتاب کے وقت حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا، اور انھون نے اس پر اپنے پر مارے جس سے عمارت کے تین ٹکڑے ہوگئے، ان مین ایک ٹکڑا فرعون کی فوج کے اوپر گرا جس سے لاکھون سپاہی مرگئے، اور ایک ٹکڑا سمندر مین اور ایک مغرب مین گرا، اور جسقدر معمار تھے سب ہلاک ہوگئے، اسی قصے مین یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ فرعون اس منارے پر خود چڑھا اور آسمان کی طرف ایک تیر پھینکا، خدانے اس کو مغالطہ مین رکھنا چاہا، اس لیے وہ خون آلود اس کی طرف واپس کیا گیا، اب فرعون نے دیکھا کہ مین نے موسیٰ کے خدا کو قتل کردیا، اس وقت خدانے اس کے منہدم کرنے کے لیے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھیجا، لیکن بعض لوگ کہتے ہین کہ فرعون نے اس منارے کو نہین بنایا، کیونکہ کوئی عقلمند شخص یہ خیال نہین کرسکتا کہ وہ منارے پر چڑھ کر آسمان کے قریب پہنچ سکتا ہے، حالانکہ اس کو اس کا یقین ہے کہ بلند پہاڑون سے بھی آسمان اتنی ہی دور نظر آتا ہے جس قدر زمین سے نظر آتا ہے، آسمان کی طرف تیر پھینکنے اور اس کے خون آلود واپس آنے کی بھی یہی حالت ہے، کیونکہ ہر عقلمند شخص یہ جانتا ہے کہ وہ آسمان تک تیر کو نہین پہنچا سکتا، اور جو شخص اس کا قصد کرے گا، وہ مجنون خیال کیا جائے گا، اس لیے عقل اور دین کے رو سے اس قصے کو جس کو خدانے قرآن مجید مین بیان کیا ہے، ایسے قالب مین نہین ڈھالنا چاہیے جس کی خرابی بداہت عقل سے ظاہر ہو، اور جو لوگ قرآن مجید پر اعتراض کرنا چاہتے ہین ان کے لیے ایک راستہ نکل آئے اس لیے عقل سے قریب تر یہ تفسیر ہے کہ اس نے منارے کے بنانے کا تخیل تو قائم کیا لیکن اس کو بنایا نہین، یا یہ کہ یہ آیت اس کے اس قول مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَيْرِیْ کا تتمہ ہے

یعنی اس کا یہ مطلب ہے کہ خدا کا ثبوت دلیل سے نہین ہوسکتا، کیونکہ اس دنیا مین جو تغیرات ہوتے ہین ان کے لیے ستارون کی حرکتین کافی ہین اس سے بھی خدا کا ثبوت نہین ہوسکتا کیونکہ آسمان پر چڑھے بغیر اس کا احساس نہین ہوسکتا، اور آسمان پر چڑھنا ناممکن ہے، اس وقت اس نے طنز و استہزار کے طور پر ہامان کو ایسے منارے کے بنانے کا حکم دیا جسکے ذریعہ سے وہ آسمان پر چڑھ سکے، ان تمام مقدمات سے اس نے یہ ثابت کیا کہ خدا کے ثبوت پر کوئی دلیل نہین اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جھوٹے ہین[1]

یہ تفسیر اور تفسیرون سے بہتر ہے،

یہ اور اس قسم کی بہت سی مثالون سے ثابت ہوتا ہے کہ تفسیر کبیر کے عقلی تفسیر ہونے کے صرف یہ معنی نہین ہین کہ وہ فلسفہ، ریاضی، ہندسہ اور طبیعیات کے مسائل سے بھری ہوئی ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہین کہ امام صاحب سے پہلے عقلی اور نقلی حیثیت سے جسقدر تفسیری اقوال مختلف تفسیرون مین پراگندہ طور پر پائے جاتے تھے، امام صاحب نے ان تمام اقوال کو اپنی تفسیر مین جمع کر دیا ہے، اور ان مین دلیل سے ایک قول کو ترجیح دیدی ہے، لیکن یہ دلیل بھی خالص عقلی نہین ہے بلکہ لغت، اعراب اور آیت کے سیاق و سباق سے جو قول زیادہ قرین قیاس ہے، اس کو اختیار کر لیا ہے، یہ متکلمانہ طریقۂ تفسیر ہے اور امام صاحب نے اپنی تفسیر مین اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے، چنانچہ خود لکھتے ہین،

"یہ آیت ان متکلمین کی بلند پایگی پر دلالت کرتی ہے، جو دلائل عقلیہ سے بحث کرتے ہین اور ان کو خداوند تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال کی معرفت کا ذریعہ بناتے ہین اور قرآن مجید کی تفسیر صرف اس طریقہ سے کرتے ہین جو دلائل عقلیہ کے مطابق اور لغت اور

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۶۰۹

اعراب کے موافق ہو، جاننا چاہیے کہ کوئی چیز جس قدر اشرف ہوگی اسی کی نسبت سے اس کا ضد کم رتبہ ہوگا، اسی طریقہ کے موافق جب مفسر قرآن اس وصف سے متصف ہوگا تو اس کو وہی عظیم الشان درجہ حاصل ہوجائیگا جسکی خدا نے تعریف کی ہے، اور جب وہ قرآن مجید کے متعلق علم اصول، علم لغت اور علم نحو مین مہارت حاصل کیے بغیر گفتگو کریگا تو وہ خدا سے بہت دور ہوجائے گا، اسی لئے رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے کہ جو شخص قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے کرے اسکو اپنا ٹھکانا جہنم مین بنا لینا چاہیے۔[1]

خالص فلسفیانہ اور صوفیانہ طریقۂ تفسیر مین الفاظ و معانی کے باہمی ربط و علاقہ کا کوئی لحاظ نہین رکھا جاتا تھا، لیکن امام صاحب نے اس طریقۂ تفسیر سے بالکل احتراز کیا ہے، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ مین چاند، سورج اور ستارے کے ڈوبنے کا جو ذکر آیا ہے اس کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ

امام غزالی نے اپنی بعض کتابون مین فلسفیانہ روش اختیار کی ہے، اور ستارے کو ہر ستارے کی نفس ناطقہ حیوانیہ پر، اور چاند کو ہر آسمان کی نفس ناطقہ پر اور سورج کو ہر ایک کی عقل مجرد پر محمول کیا ہے، اور بو علی بن سینا افوال کی تفسیر امکان سے کرتا تھا، اس لیے امام غزالی کا خیال ہے کہ ان سب کے افول یعنی ڈوبنے سے ان کا امکان ذاتی مراد ہے، اور لا احب الآفلین کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام چیزین بذات خود ممکن، اور ہر ممکن کے لیے ایک موثر کی ضرورت ہے جس کی انتہا واجب الوجود پر ہونی چاہیے، جاننا چاہیے کہ اس کلام مین کوئی مضائقہ نہین لیکن آیت کے لفظ کا اس پر محمول کرنا بعید ہے۔[2]

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۰۴-۶۰۵ [2] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۱۶

(۱) اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کا عقلی طریقۂ تفسیر خالص فلسفیانہ طریقۂ تفسیر سے بالکل مختلف ہے، اور انھون نے جو کچھ لکھا ہے الفاظ و معانی کے باہمی ربط کو پیش نظر رکھکر لکھا ہے،

امام صاحب کو اس طریقۂ تفسیر کے اختیار کرنے کی ضرورت اسلیے پیش آئی کہ

(۱) امام صاحب کے زمانہ سے پہلے ملاحدہ کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تھا، جو قرآن مجید پر مختلف حیثیتون سے اعتراض کرتا تھا، اور جا بجا اپنے عقائد باطلہ کو خود قرآن مجید سے ثابت کرتا تھا، اس لیے اس طریقۂ تفسیر سے ان کے اعتراضات کا اٹھانا مقصود تھا،

(۲) تفسیر کے متعلق اسرائیلیات کا جو ذخیرہ موجود تھا وہ بالکل ناقابل اعتماد تھا، اگرچہ محدثین نے ان روایتون کی بے اعتباری ظاہر کر دی تھی، تاہم ضرورت تھی کہ عقلی حیثیت سے بھی ان پر تنقید کی جائے، اور اس تنقید مین قرآن مجید کے الفاظ کو خاص طور پر پیش نظر رکھا جائے،

(۳) معتزلہ، فلاسفہ اور صوفیہ نے قرآن مجید کی جو تفسیرین کی تھین، ان مین بہت سی باتین عقل کے موافق اور قرآن مجید کے الفاظ کے بالکل مطابق تھین، ارباب نقل نے ان تفسیرون کو بالکل مردود قرار دیا تھا، لیکن امام صاحب نے ان تفسیرون کی معقول باتون کو بھی لے لیا،

(۴) خود قرآن مجید مین جو عقائد مذکور ہین عقلی طور پر ان کے اثبات کی ضرورت تھی، اور امام صاحب نے ان تمام ضرورتون کو پیش نظر رکھکر جس طریقہ سے قرآن مجید کی تفسیر کی اس موقع پر ہم ان کی تفسیر سے اس کی چند مثالین درج کرتے ہین،

(۱) قرآن مجید میں ہے

هو الذی خلق لکم ما فی	وہی خدا ہے جس نے تمھارے لیے زمین
الارض جمیعاً ثم استوی الی	کی چیزیں پیدا کیں، پھر آسمان کے بنانے
السماء فسوٰھن سبع سمٰوٰت	کی طرف متوجہ ہوا، تو سات آسمان
(بقرہ - ۳)	ہموار بنائے،

اس پر ملاحدہ کا یہ اعتراض ہے کہ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی

لیکن سورہ نزعٰت میں ہے

ءانتم اشد خلقا ام السماء	تمھارا پیدا کرنا زیادہ مشکل ہے یا آسمان کا
بنٰھا رفع سمکھا فسوٰھا واغطش	(بنانا) کہ اس کو خدا نے بنایا اور اس کا تلنجا
لیلھا واخرج ضحٰھا والارض	خوب اونچا رکھا پھر اس کو ہموار کیا اور اسکی
بعد ذلک دحٰھا	رات کو تاریک بنایا اور اسکی دھوپ نکالی
نازعات - ۲)	اور اس کے بعد زمین کو بچھایا،

اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے بعد پیدا کی گئی،

علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں،

(۱) ایک تو یہ کہ زمین خود تو آسمان سے پہلے پیدا کی گئی، لیکن آسمان کے پیدا کرنے کے بعد بچھائی اور پھیلائی گئی، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ جواب صحیح نہیں ہے، اولاً تو زمین ایک بہت بڑا جسم ہے، اس لیے جب تک وہ بچھائی اور پھیلائی نہ جائے اس کا پیدا کرنا ناممکن ہے، اس لیے جب اس کا بچھانا اور پھیلانا آسمان کی پیدایش

کے بعد ہوا تو لازمی طور پر اس کی پیدائش بھی آسمان کی پیدائش کے بعد ہو گی، دوسرے یہ کہ پہلی آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین اور زمین کی تمام چیزون کی پیدائش آسمان کی پیدائش سے پہلے ہوئی لیکن زمین کی تمام چیزون کا پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک زمین کو بچھا نہ لیا جائے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زمین آسمان کے پیدا کرنے سے پہلے ہی بچھائی گئی تھی، اور اس صورت مین دونون آیتون مین تناقض ثابت ہو جائیگا، اس لیے امام صاحب کے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ پہلی آیت مین "ثم" کا جو حرف آیا ہے اور جس کے معنی "پھر" کے ہین وہ ترتیب کیلیے نہین ہے، بلکہ اس کے ذریعہ سے خدا نے اپنے احسانات گنائے ہین، مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ مین نے تجھ پر بڑے بڑے احسانات کیے پھر مین نے تجھکو اعزاز بخشا، پھر مین نے تجھکو تیرے دشمنون سے بچایا، تو اس کے یہ معنی نہین ہین کہ وہ ان تمام چیزون مین تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے ترتیب ثابت کرنا چاہتا ہے بلکہ اس کا مقصد صرف اپنے احسانات کا گنانا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ یہ احسانات اس ترتیب سے نہ کیے گئے ہون، جو اس کے بیان مین موجود ہے،[۱]

(۲) بعض لوگون کا خیال ہے کہ دوزخ مین کفار پر دائمی عذاب نہ ہوگا، اور اس پر وہ عقلی اور نقلی دونون حیثیتون سے دلیل پیش کرتے ہین، عقلی دلیل تو یہ ہے کہ کفار کا گناہ محدود ہے، اور محدود گناہ کی غیر محدود سزا دینا ظلم ہے، نقلی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے،

فاما الذین شقوا ففی النار	تو جو بدبخت ہین وہ دوزخ مین ہونگے
لھم فیھا زفیر وشھیق خلدین	(اور) وہان ان کو چلانا اور دھاڑنا (لگا) ہوگا
فیھا مادامت السموٰت و	اور جب تک آسمان و زمین قائم ہین

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۲۶۱-۲۶۲

الارض الاماشاء ربك ﴿ ہمیشہ (ہمیشہ) اسی مین رہین گے مگر (اے پیغمبر)

(ہود - ۹) جسکو تمھارا پروردگار (نجات دینا) چاہے

کیونکہ اولاً تو اس آیت سے ثابت ہوتا ہی کہ انکے عذاب کی مدت آسمان و زمین کے بقا کی مدت کے برابر ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہی کہ آسمان و زمین کے بقا کی مدت محدود ہے اسلیے کفار کے عذاب کی مدت بھی محدود ہوگی، دوسرے یہ کہ الا ماشاء ربک کا استثنا انکے عذاب کی مدت سے کیا گیا ہی، اس سے ثابت ہوتا ہی کہ استثنا کے وقت ان کا عذاب زائل ہو جائیگا، لیکن جو لوگ کفار کے دائمی عذاب کے قائل ہین وہ اس کا یہ جواب دیتے ہین کہ آسمان و زمین سے اس آیت مین آخرت کے زمین و آسمان مراد ہین، کیونکہ خداوند تعالی کے اس قول سے

یوم تبدل الارض غیر الارض اس دن جبکہ (یہ) زمین بدلکر دوسری طرح کی زمین

والسموات (ابراہیم - ۷) کر دیجائیگی اور (علی ہذا القیاس) آسمان،

ثابت ہوتا ہے کہ آخرت مین بھی زمین و آسمان ہون گے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ تشبیہ اس وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ مشبہ بہ کا حال عام طور پر معلوم ہو، لیکن آخرت مین آسمان و زمین کے وجود اور ان کے دائمی بقاء کا حال اکثر لوگون کو معلوم نہین ہے، اس لیے کفار کے عذاب دائمی کی تشبیہ آخرت کے زمین و آسمان کے دائمی بقا سے غیر مفید ہے، انتہا سے انتہا یہ کہا جا سکتا ہے کہ خود قرآن مجید سے آخرت کے آسمان و زمین کے وجود اور ان کی دائمی بقا کا ثبوت ہوتا ہے، اس لیے یہ تشبیہ صحیح ہے، لیکن جب اس کا ثبوت سمعی دلیل پر موقوف ہی تو یہ قیاس اور یہ تشبیہ ہی صحیح نہین ہے، کیونکہ خود کفار کا دائمی عذاب بھی سمعی دلیل سے ثابت ہے، اس لیے مشبہ اور مشبہ بہ مین کوئی فرق نہین اور یہ قیاس بالکل بے کار ہے،

دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل عرب جب کسی چیز کی ابدیت ثابت کرنا چاہتے ہین، تو

(امام رازی ۵/۱۲)

اسی قسم کے جملے بولتے ہین، مثلاً یہ کہ یہ بات اس وقت تک ہوگی جب آسمان وزمین قائم
ہین، "جب تک دریا موجین مارتا رہے گا"، "جب تک پہاڑ قائم ہے"۔ کیونکہ ان چیزون
کے متعلق ان کا خیال یہ ہے کہ یہ ابد الآباد تک قائم رہین گی، خداوند تعالیٰ نے اسی طریقہ کے
موافق ان سے خطاب کیا ہے، کیونکہ یہ جملے ان کے عرف کے مطابق ابدیت اور دوام کا فائدہ
دیتے ہین، لیکن اس پر بھی یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر اس قول سے کہ "جب تک آسمان وزمین
قائم ہین وہ دوزخ مین پڑے رہین گے" یہ ثابت ہوتا ہے کہ آسمان و زمین کے فنا ہو جانے کے بعد انکا عذاب بھی قائم نہ
رہیگا تو یہ اعتراض بدستور قائم رہتا ہے کیونکہ آسمان و زمین کا فنا ہونا یقینی ہے اسلیے انکے فنا ہونے کے بعد کفار کا عذاب
بھی قائم نہ رہے گا، اور اگر یہ ثابت نہین ہوتا تو اس جواب ہی کی ضرورت نہین،
ان دونون جوابون کی تردید و تضعیف کے بعد امام صاحب نے خود ایک منطقیانہ
جواب دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک آسمان وزمین کا وجود
قائم ہے اس وقت تک کفار دوزخ مین پڑے رہین گے، اور اس سے صرف یہ نتیجہ نکلتا
ہے کہ جب تک شرط پائی جائے گی اس وقت تک مشروط بھی پایا جائے گا، لیکن یہ نتیجہ
نہین نکلتا کہ جب شرط نہین پائی جائے گی، تو مشروط بھی نہین پایا جائے گا. مثلاً اگر کوئی
شخص کہے کہ "اگر یہ انسان ہے تو وہ حیوان ہے، پھر یہ کہے کہ وہ انسان ہے تو اس سے
یہ نتیجہ نکلے گا کہ وہ حیوان ہے، لیکن اگر اس کے بجائے وہ یہ کہے کہ وہ انسان نہین ہے
تو اس سے یہ نتیجہ نہ نکلے گا کہ وہ حیوان نہین ہے، کیونکہ علم منطق مین یہ ثابت ہو چکا ہے
کہ مقدم کی نقیض کے استثنا سے کوئی نتیجہ نہین نکلتا، اسی طرح جب ہم یہ کہتے ہین اکہ
جب تک آسمان وزمین قائم ہین کفار کا عذاب بھی قائم رہے گا، پھر جب ہم یہ کہتے ہین کہ
آسمان وزمین ہمیشہ قائم رہین گے تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ کفار کا عذاب بھی ہمیشہ قائم رہیگا،

لیکن اگر اس کے بجائے ہم یہ کہین کہ آسمان و زمین ہمیشہ قائم رہینگے تو اس سے یہ نتیجہ نہین نکلے گا کہ ان کا عذاب بھی قائم نہ رہے گا! اس پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب کفار کے عذاب کے دوام و بقا پر آسمان زمین کے بقا و فنا کا کوئی اثر نہین ہے، تو تشبیہ سے کیا فائدہ؟ لیکن درحقیقت اس تشبیہ سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ عذاب ایک ایسی طویل مدت تک قائم رہے گا جس کا تصور بھی انسانی عقل مین نہین آسکتا، لیکن مسئلہ کہ اس عذاب کی انتہا بھی ہوگی یا نہین؟ دوسری دلیل سے ثابت ہوگا، امام صاحب اپنے اس طرز جواب کو لکھ کر لکھتے ہین

هذا الجواب الذی قررته	یہ جواب جو مین نے دیا ہے حق ہے
جواب حق ولکنه یفهمه انسان	لیکن اسکو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو کسیقدر
الف شیئا من المعقولات	معقولات سے آشنا ہو،

اس آیت مین "الا ما شاء ربک" سے جو استثنا کیا گیا ہے، اس کے متعدد جواب دیے ہین :-

(۱) "الا" کا حرف اس آیت مین "سوی" کے معنی مین آیا ہے یعنی جب خداوند تعالی نے فرمایا ہے کہ جب تک آسمان و زمین قائم ہین کفار دوزخ مین رہین گے، اس سے سمجھا گیا کہ آسمان و زمین جب تک دنیا مین قائم ہین اسی وقت تک وہ لوگ دوزخ مین رہین گے، اس لیے خداوند تعالی نے فرمایا کہ دوزخ مین ان کا دائمی ایام اس کے سوا ہوگا، غرض خدا نے ان کو دائمی عذاب کی پہلے تو وہ مدت بتائی جس سے بڑی عرب کے نزدیک کوئی مدت نہ تھی، پھر اس استثنا سے اس مدت پر ایسا اضافہ کیا جسکی کوئی انتہا ہی نہین ہوگی،

(۲) اس استثناء سے وہ زمانہ مراد ہوگا جو میدانِ حشر مین گذرے گا اور اس مین حساب کتاب ہوگا،

(۳) وہ زمانہ مراد ہے جو قبر مین گذرے گا،

(۴) وہ زمانہ مراد ہے جب وہ دنیا مین زندہ تھے،

یہ تینون قول قریب قریب یکسان ہین اور ان کے معنی یہ ہین کہ یہ تینون زمانے عذاب سے مستثنیٰ ہین،

(۵) اس استثناء کا مطلب یہ ہے کہ کفار ہمیشہ دوزخ ہی مین نہین رہین گے بلکہ ان کے عذاب کی نوعیت بدلتی رہے گی اور آگ سے نکالکر کبھی طبقۂ زمہریر مین بھی ڈالدیے جائین گے، جہان ٹھنڈک اور سردی ہوگی،

(۶) اس استثناء سے ثابت ہوتا ہے کہ اہل توحید دوزخ سے نکال لیے جائینگے کیونکہ "فاما الذین شقوا ففی النار" سے ثابت ہوتا ہے کہ دوام عذاب کا حکم تمام اشقیاء کے لیے ثابت ہے، اس کے بعد "الا ما شاء ربک" کی استثناء نے ظاہر کردیا کہ یہ حکم تمام اشقیاء کے لیے نہین ہے، لیکن تمام اشقیاء سے دوام عذاب کے زوال کا حکم یون بھی ثابت ہوسکتا ہے کہ بعض اشقیاء سے دوام عذاب کی نفی کردی جائے لیکن چونکہ کفار کے لیے دوام عذاب کا حکم لازمی ہے، اس لیے جن لوگون سے یہ دائمی عذاب مستثنیٰ کرلیا گیا ہے یہ وہی موحد بدکار ہین،

امام صاحب نے اس جواب کو نہایت پسند کیا ہے اور اس پسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس سے معتزلہ کے اس عقیدے کی تردید ہوتی ہے کہ مسلمان بدکار دائمی عذاب مین مبتلا رہین گے، لیکن اس پر دو اعتراض ہوتے ہین، ایک تو کہ یہ جواب اس وقت صحیح

ہوسکتا ہے جب جواب کی اور وجہیں صحیح نہ ہوں، دوسرے یہ کہ اس آیت میں اس قسم کی استثناء سعداء کے متعلق بھی مذکور ہے،

وَاَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي	اور جو لوگ نیک بخت ہیں تو وہ ہمیشہ
الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ	بہشت میں ہوں گے وہیں جب تک
السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ اِلَّا مَا شَاءَ	آسمان و زمین قائم ہیں برابر اسی میں
رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ	رہیں گے مگر جس کو خدا چاہے، یہ جنت خدا
(ہود - ۹)	کی دین ہے جسکا کبھی خاتمہ ہی نہیں،

جس کے معنی یہ ہیں کہ نیک بخت لوگ بھی جنت سے نکال لیے جائیں گے،

امام صاحب نے پہلے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اِلَّا کو سوا کے معنی میں لینا خلاف ظاہر ہے، اسی طرح استثناء سے حشر، قبر اور دنیوی زندگی کا زمانہ مراد لینا بھی بعید ہے کیونکہ استثناء خلود فی النار سے کیا گیا ہے، جو آگ میں پڑنے کے بعد کی کیفیت کا نام ہے، اسلیے آگ میں پڑنے سے پہلے خلود فی النار کی کیفیت پیدا ہی نہیں ہوسکتی اور جب یہ کیفیت پیدا نہیں ہوسکتی تو اس سے استثناء بھی نہیں کیا جاسکتا،

استثناء سے طبقۂ زمہریر کا مراد لینا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جب تک آسمان و زمین کے بقا کی مدت ختم نہ ہو جائے گی، زمہریر کا عذاب نہ ہوگا، حالانکہ صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ آگ سے زمہریر میں جانے اور زمہریر سے آگ میں آنے کا سلسلہ روزانہ بار بار جاری رہے گا، رہی یہ بات کہ اس قسم کی استثناء جنتیوں کے متعلق بھی مذکور ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اجماع ہو گیا ہے کہ کوئی شخص جنت میں داخل ہو کر پھر دوزخ میں نہ جائے گا، اس اجماع کی بنا پر ہم کو ان تاویلات

میں سے استثناء کو کسی تاویل پر محمول کرنا پڑے گا، لیکن اس آیت مین اس قسم کا اجماع نہین ہے کہ کوئی شخص دوزخ مین جاکر پھر جنت مین داخل نہ ہوسکے گا، اس لیے اس آیت کو اپنے ظاہری ہی معنی پر محمول کرنا پڑے گا،

ان دونون مثالون سے ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ سے پہلے قرآن مجید پر مخالفین کے جو اعتراضات شروع ہوگئے تھے اور لوگون نے ان کے جو مختلف جوابات دیے تھے امام صاحب نے ان تمام جوابات کو جمع کردیا اور ان پر تنقید کرکے ایک مرجح قول اختیار کرلیا، لیکن اس تنقید و ترجیح مین اس بات کا خاص خیال رکھا کہ آیت کی جو تاویل کی جائے وہ قرآن مجید کے الفاظ کے ظاہری معنی نے سے بعید نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ انھون نے ان تاویلون کو بالکل نظرانداز کردیا جو قرآن مجید کے ظاہری معنی سے کوئی مناسبت نہین رکھتین، مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید مین ہے،

ولسلیمٰن الریح غدوھا	اور (اسی طرح) ہوا کو سلیمان کا تابع کردیا تھا
شھر و رواحھا شھر واسلنا	کہ اسکی صبح کی منزل ایک مہینے بھر (راہ) ہوتی اور
عین القطر ومن الجن من	(اسی طرح) اس کی شام کی منزل مہینے بھر کی (راہ)
یعمل بین یدیہ باذن	ہوتی اور ہم نے ان کیلیے تانبے (کو پگھلاکر اس) کا
ربہ...........	ایک چشمہ بہادیا تھا اور جنات مین سے وہ لوگ تھے
(سبا - ۲)	جو اپنے پروردگار کے حکم سے انکے سامنے کام کرتے تھے

اور اس کی تاویل بعض لوگون نے یہ کی ہے کہ اس آیت مین ہوا سے صبا رفتار گھوڑے اور جن سے طاقتور آدمی مراد ہین، لیکن امام صاحب یہ قول نقل کرکے لکھتے ہین

وھذا کلہ فاسد جملہ	یہ سب لغو ہے اس شخص کے ضعف اعتقاد اور

علیٰ ھذا ضعف اعتقادہ وعدم اعتمادہ علیٰ قدرۃ اللّٰہ واللّٰہ قادر علیٰ کل ممکن وھذہ الاشیاء ممکنۃ، (تفسیر کبیر ج ۲ ص ۹)

خدا کی قدرت پر اس کے عدم اعتماد نے اس کو اس تاویل پر آمادہ کیا، ورنہ خدا ہر ممکن چیز پر قادر ہے اور یہ تمام چیزیں ممکن ہیں،

بہرحال تفسیر کبیر میں امام صاحب کا خاص انداز یہ ہے کہ ان سے پہلے قرآن مجید کے متعلق جو کچھ لکھا یا کہا گیا ہے اس کو جمع کر دیتے ہیں اور ان اقوال مختلفہ میں جو قول قابلِ ترجیح ہوتا ہے اس کو ترجیح دیدیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس تفسیر میں نہایت آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے، جابجا حکماے اسلام کی رائیں اور معتزلہ کے اقوال نقل کرتے ہیں، اور گو وہ عام مفسرین کے خلاف ہوتے ہیں لیکن ان کی تردید نہیں کرتے بلکہ جابجا ان کی زبان سے کلمات تحسین نکل جاتے ہیں، اس قسم کے تمام اقوال کو اگر جمع کر دیا جائے تو قرآن مجید کی عقلی تفسیر کا ایک معقول طرز قائم ہو جائے گا، یعنی الفاظ و معانی کے باہمی ربط و مطابقت کے ساتھ قرآن مجید کی اکثر آیتوں سے عقلی اعتراضات اٹھ جائیں گے مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جب خداوند تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ "خداوندا مجھکو یہ دکھا دے کہ تو مردوں کو کیونکر زندہ کرتا ہے، تاکہ میرے دل کو مزید اطمینان حاصل ہو، تو خداوند تعالیٰ نے ان کو حکم دیا

فخذ اربعۃ من الطیر فصرھن الیک ثم اجعل علیٰ کل جبل منھن جزء ا ثم ادعھن یاتینک سعیا (بقرہ - ۳۵)

چار پرندلو اور ان کو اپنے پاس منگواؤ اور بوٹی بوٹی کر ڈالو پھر ایک ایک پہاڑی پر ان کا ایک ایک ٹکڑا رکھ دو پھر ان کو بلاؤ تو وہ (آپ سے آپ) تمھارے پاس دوڑے چلے آئیں گے،

اور اس آیت کی تفسیر مین تمام مفسرین کا اجماع ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان چارون پرندون کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے، اور ان کے خون، گوشت اور پرون کو باہم مخلوط کر دیا، صرف ابو مسلم اصفہانی کو اس سے انکار ہے، وہ کہتا ہے کہ جب حضرت ابراہیمؑ نے خداوند تعالیٰ سے مردون کو زندہ کرنے کی درخواست کی تو خداوند تعالیٰ نے ایک مثال کے ذریعہ سے اس مشکل مسئلہ کو آسان کر دیا، اس بنا پر "فصرھن الیک" کا مطلب یہ ہے کہ ان چارون پرندون کو خوب پرچا لو اور اس کا خوگر بنا لو کہ جب تم ان کو بلاؤ تو وہ تمھارے پاس چلے آئین، جب وہ اس کے خوگر ہو جائین تو ان مین سے ہر ایک پرندہ کو زندہ ایک ایک پہاڑ پر چھوڑ دو، پھر ان کو بلاؤ تو وہ تمھارے پاس دوڑ کر چلے آئین گے، اور اس محسوس مثال سے یہ ظاہر کرنا تھا کہ اسی طرح روحین بھی آسانی کے ساتھ اپنے اپنے اجسام مین واپس چلی آئین گی، اس کا یہ مطلب نہین ہے کہ ان پرندون کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالو کیونکہ مشہور لغت مین "فصرھن" کے معنی پرچانے اور مانوس کرنے کے ہین، اگر اس کے معنی ٹکڑے کرنے کے ہوتے تو اس کے بعد "الیک" کا لفظ نہ آتا، کیونکہ اس حالت مین اس کا صلہ "الی" کے حرف کے ساتھ نہین آتا، اس کا صلہ "الی" کے ساتھ اسی وقت آتا ہے جب اس کے معنی پرچانے اور مانوس کرنے کے ہوتے ہین،

اس کے علاوہ "ادعھن" کی ضمیر پرندون کی طرف عائد ہوتی ہے، ان کے اجزار کی طرف عائد نہین ہوتی، لیکن اگر وہ اجزا متفرق طور پر پہاڑون کے اوپر موجود ہوتے تو ضمیر ان اجزا کی طرف عائد ہوتی، پرندون کیطرف عائد نہ ہوتی، اسی طرح "یاتینک سعیا" مین بھی ضمیر پرندون کی طرف عائد ہوتی ہے، ان کے اجزا کی طرف عائد نہین ہوتی، لیکن اگر یہ اجزا خود دوڑ کر باہم مل جاتے تو ضمیر اجزار کی طرف عائد ہوتی،

لیکن جو لوگ اس آیت کے یہ معنی لیتے ہین کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان پرندون کے ٹکڑے ٹکڑے کرڈالے اور پھران کو بلایا تو وہ ٹکڑے دوڑتے ہوئے چلے آئے، وہ اپنے قول پر متعدد دلائل قائم کرتے ہین،

(۱) ابومسلم اصفہانی سے پہلے جسقدر مفسر گذرے ہین، سب کا اس معنی پر اجماع ہے اس لیے انکا انکار اجماع کا انکار ہے،

(۲) اگر صرف ایک محسوس مثال کے ذریعہ سے حشر و نشر کا ثابت کرنا مقصود تھا، تو وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مخصوص نہین ہے، اس لیے ان کو دوسرون پر کیا شرف حاصل ہوگا،

(۳) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ دیکھنا چاہا تھا کہ خداوند تعالی مردون کو کیونکر زندہ کردیتا ہے، اور آیت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ خواہش پوری کردی گئی لیکن ابومسلم کے قول کے بموجب حقیقۃً یہ خواہش پوری نہین ہوسکتی،

(۴) خدا کے اس حکم سے کہ "ہر پہاڑ پر ان کا ایک ایک ٹکڑا رکھدو" ثابت ہوتا ہے کہ ان پرندون کے ٹکڑے ٹکڑے کردیے گئے تھے![۵]

لیکن امام صاحب نے ان دونون اقوال مین کسی کی نسبت اپنی ترجیحی رائے ظاہر نہین کی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونون قول برابر کا درجہ رکھتے ہین،

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری سے جب گوسالہ بنانے پر بازپرس کی تو اس نے جواب دیا کہ

بصرت بما لم یبصروا به — مجھے وہ چیز دکھائی دی جو اورون کو نہین دکھائی دی

---

۵ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۹۴ - ۴۹۵

فقبضت قبضة من اثر الرسول فنبذ تھا ....

(جبرئیل کو دیکھا کہ وہ گھوڑے پر سوار چلے جاتے ہین) تو مین نے (جبرئیل) فرشتے (کے گھوڑے) کے نقش قدم (کی مٹی) سے ایک مٹھی بھر لی پھر اس کو (ڈھلے ہوئے بچھڑے مین) ڈال دیا،

(طٰہٰ - ۵)

اس آیت مین تمام مفسرین رسول سے حضرت جبرئیل مراد لیتے ہین اور آیت کا یہ مطلب بیان کرتے ہین کہ سامری نے رسول یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام کو گھوڑے پر سوار دیکھا تو اس کے سم کی خاک اٹھالی اور اس کو ڈھلے ہوئے بچھڑے کے قالب مین ڈالدیا، اور وہ زندہ ہوگیا، لیکن ابو مسلم اصفہانی کے نزدیک قرآن مجید مین یہ تصریح مذکور نہین ہے، اس لیے وہ رسول سے خود حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے اثر سے ان کی سنت، انکی رسم اور ان کا دین مراد لیتا ہے، کیونکہ عرب کے محاورے مین جب کوئی شخص کسی کی پیروی کرتا ہے اور اس کے نقش قدم پر چلتا ہے تو کہتے ہین "یقبض اثرہ" اور آیت کے معنی یہ بیان کرتا ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سامری کو ملامت کی اور اس سے پوچھا کہ تو نے گوسالے کے ذریعہ سے تمام قوم کو کیون گمراہ کردیا تو اس نے جواب دیا کہ مجھے وہ بات معلوم ہوئی جو اورون کو معلوم نہین ہوئی، یعنی مجھے یہ معلوم ہوگیا کہ آپ جس مذہب کے پابند ہین وہ سچا مذہب ہے، مین آپ کے نقش قدم پر تھوڑا سا چلا تھا یعنی آپ کی سنت اور آپ کے دین کی تھوڑی بہت پیروی کی تھی لیکن بعد کو جب معلوم ہوا کہ یہ دین صحیح نہین ہے تو اس کو پھینک دیا یعنی چھوڑ دیا،

اس پر صرف یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ موقع و محل کے لحاظ سے طرز خطاب یہ ہونا چاہیے کہ مین نے آپ کی پیروی کی تھی، نہ یہ کہ مین نے رسول کی تقلید کی تھی، لیکن امراء و رؤساء کے

سامنے اسی طریقہ سے خطاب کیا جاتا ہے، مثلاً امیر نے یہ فرمایا، امیر نے یہ کیا لیکن اب یہ شبہہ ہوتا ہے کہ جب سامری حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رسالت کا منکر تھا تو اس نے ان کو رسول کیونکر کہا، لیکن یہ بعینہ وہی طریقۂ خطاب ہے جس کو کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلہ مین اختیار کیا تھا،

یا ایھا الذی نزل علیہ الذکر — اے شخص جس پر قرآن نازل ہوا ہے
انک لمجنون (حجر-۱) — تو دیوانہ ہے،

حالانکہ ان کا یہ اعتقاد نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوا ہے،

امام صاحب نے ان دونون تفسیرون کو نقل کر کے لکھا ہے کہ اگرچہ ابومسلم اصفہانی کی تفسیر اور تمام مفسرین کے مخالف ہے تاہم متعدد وجوہ سے وہ تحقیق سے زیادہ قریب ہے،

(۱) حضرت جبرئیل علیہ السلام نہ تو رسول کے لفظ سے مشہور ہین نہ اس سے پہلے ان کا ذکر آیا ہے، کہ لام تعریف سے ان کی طرف اشارہ کیا جائے، اسلیے اس لفظ سے جبرئیل علیہ السلام مراد لینا، گویا علم غیب کی تکلیف دینا ہے،

(۲) عام مفسرین کی تفسیر کے رو سے آیت مین بعض الفاظ کو محذوف ماننا پڑیگا، یعنی یہ کہ مین نے ایک چٹکی خاک رسول کے گھوڑے کی سم سے لی، اور الفاظ کا محذوف ماننا اصل کے خلاف ہے،

(۳) اس تفسیر کے متعلق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ سامری نے حضرت جبرئیل کو کب دیکھا؟ اور اس کو کیونکر معلوم ہوا کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کے گھوڑے کی سم کی خاک مین زندہ کرنے کا اثر ہے؟ عام مفسرین اس کا یہ جواب دیتے ہین کہ سامری نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو اس دن دیکھا تھا جب موسیٰ علیہ السلام کے لیے دریا پھٹا تھا، حضرت

علی کرم اللہ وجہہ سے ایک روایت ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر لے جانے کیلئے
جب حضرت جبرئیل علیہ السلام اترے تھے تو ان کو سامری نے دیکھا تھا لیکن اب یہ سوال
پیدا ہوتا ہے کہ تمام لوگوں میں صرف سامری ہی نے ان کو کیوں دیکھا؟ اور کیونکر پہچانا؟ کلبی
کی روایت کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ فرعون نے جب بنو اسرائیل کی اولاد کے
ذبح کرنے کا حکم دیا تو جس عورت کے بچہ پیدا ہوتا تھا وہ اس کو ایک مخفی مقام پر پھینک آتی
تھی، فرشتے اس قسم کے بچوں کو اٹھالے جاتے تھے، اور ان کی پرورش کرتے تھے، اسی طریقہ
کے مطابق سامری کو حضرت جبرئیل علیہ السلام اٹھالے گئے تھے، اور اس کی پرورش کی تھی،
اس لیے وہ بچپن ہی سے ان سے مانوس و آشنا تھا لیکن امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی
روایتیں بعید از عقل ہیں،

(۴) اگر اس قسم کی مٹی سے ایک کا فرواقف ہو سکتا ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت
موسیٰ علیہ السلام بھی اسی قسم کی کسی چیز سے واقف تھے، اور ان کے تمام معجزات اسی کے اثر
سے پیدا ہوئے، اب ان لوگوں کے شبہہ کی شکل پیدا ہو جاتی ہے جو معجزات پر یہ اعتراض کرتے
ہیں کہ ممکن ہے کہ پیغمبروں کو کوئی ایسی دوا معلوم ہو جس کے اثر سے معجزات پیدا ہوئے ہوں،
اس لیے پیغمبروں کے معجزات کا ثابت ہونا بھی ناممکن ہو جائے گا،[۱]

حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کی پیدائش کے متعلق قرآن مجید میں ہے

یاایھا الناس اتقوا ربکم	لوگو اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تم کو تن واحد
الذی خلقکم من نفس واحدۃ	(یعنی آدم) سے پیدا کیا اور اس سے اس کی
وخلق منھا زوجھا (نساء - ۱)	بی بی (حوا) کو پیدا کیا

[۱] تفسیر کبیر ج ۶ صفحہ ۱۰۰ - ۱۰۱

لیکن اس پیدایش کی کیفیت کے متعلق اختلاف ہے، عام مفسرین کا خیال ہے کہ خداوند تعالیٰ نے جب حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو پہلے ان کو سلا دیا، نیند آنے کے بعد حضرت حوا، علیہا السلام کو ان کی بائین پسلی سے پیدا کیا، ایک حدیث مین ہے کہ عورت ایک ٹیڑھی پسلی سے پیدا کی گئی ہے، اور یہ لوگ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہین لیکن ابو مسلم کی رائے مین اس کے معنی یہ ہین کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی جنس سے ان کی بی بی کو پیدا کیا، جیسا کہ قرآن مجید مین ہے،

واللہ جعل لکم من انفسکم	اور تمھین مین سے خدا نے تمھارے لیے (تمھاری)
ازواجا (نحل۔۱۰)	بیبیون کو پیدا کیا،
بعث فی الامیین رسولا	وہ (خدا) ہی تو ہے جس نے (عرب کے) جاہلون مین
منھم (جمعہ۔۱)	ان ہی مین سے (محمد کو) پیغمبر (بنا کر) بھیجا،

اور ان دونون آیتون کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے تمھاری ہی جنس سے تمھاری بیبیون کو پیدا کیا اور عرب ہی کی جنس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر بنا کر بھیجا، بعینہ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام سے ان کی بی بی کے پیدا کرنے کا مطلب ہے کہ وہ ان ہی کی جنس سے پیدا کی گئی،

اس پر صرف یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس تفسیر کی رو سے خداوند تعالیٰ کا یہ قول

خلقکم من نفس واحدۃ	تم کو ایک جان واحد سے پیدا کیا،

صحیح نہین ہو سکتا، کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کی طرح جب حضرت حوا، علیہا السلام بھی مستقل طور پر پیدا ہوئین، تو لوگون کی پیدایش ایک جان سے نہین ہوئی بلکہ دو جانون سے ہوئی، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تخلیق و ایجاد کی ابتدا، چونکہ حضرت آدم علیہ السلام سے ہوئی،

اس لیے یہ کہنا صحیح ہے کہ خداوند تعالیٰ نے لوگوں کو ایک جان سے پیدا کیا، اس کے علاوہ خداوند تعالیٰ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کر سکتا تھا اسی طرح حضرت حوا علیہا السلام کو بھی مٹی سے پیدا کر سکتا تھا پھر ان کو حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی سے پیدا کرنے میں کیا فائدہ؟[1]

حضرت زکریا علیہ السلام کو جب حضرت یحییٰ علیہ السلام کی بشارت دی گئی تو انھوں نے کہا کہ خداوند! میرے بچہ کیونکر پیدا ہو سکتا ہے؟ میں خود بوڑھا ہو گیا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے، اگر ایسا ہونے والا ہے تو میرے لیے اس کی کوئی نشانی ٹھہرا دے، اس پر ارشاد ہوا

آیتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا (آل عمران - ٥)

نشانی جو تم مانگتے ہو یہ ہے کہ تین دن تک لوگوں سے بات نہ کرو گے مگر اشارۃً

مفسرین اس آیت کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ نے تین دن تک ان کی زبان بند کر دی اور لوگوں سے صرف اشارۃً بات چیت کر سکتے تھے، اور اس میں دو فائدے تھے، ایک تو یہ کہ یہ استقرار حمل کی علامت قرار پاتے دوسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ نے صرف دنیوی معاملات پر گفتگو کرنے کے لیے ان کی زبان بند کر دی تھی، لیکن اس حالت میں وہ ذکر و دعا اور تسبیح و تہلیل کر سکتے تھے، اسلیے ایک ہی چیز نشانی بھی تھی اور ادائے شکر کا ذریعہ بھی تھی، اسکے علاوہ یہ واقعہ متعدد حیثیتوں سے معجزہ تھا، ایک تو یہ کہ تسبیح و تہلیل کی قدرت اور امور دنیوی پر گفتگو کرنے کی عدم قدرت سب سے بڑا معجزہ ہے، دوسرے یہ کہ باوجود ہر قسم کی جسمانی صحت کے صرف تین دن کے لیے زبان کا بند ہو جانا ایک معجزہ تھا، تیسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ جب ایسا ہوگا تو حمل بھی قرار پا جائے گا، پھر اس خبر کے موافق حمل کا قرار پا جانا بھی معجزہ ہے، لیکن ابو مسلم اصفہا

[1] تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲

کے نزدیک اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے جب خداوند تعالیٰ سے استقرار حمل کی نشانی طلب کی تو خداوند تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ تین دن اور تین رات تک اور لوگوں سے بات چیت نہ کریں بلکہ صرف تسبیح و تہلیل میں مشغول رہیں، اگر اور لوگوں سے بات چیت کرنے کی ضرورت ہو تو اشارہ وکنایہ سے کرلیں، اس حکم کی تعمیل سے ان کا مطلب حاصل ہو جائیگا۔

امام صاحب نے بھی ابومسلم کے اس قول کو بہت پسند کیا ہے، اور لکھا ہے

وھذا القول عندی حسن معقول وابومسلم حسن الکلام فی التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق واللطائف[1]	میرے نزدیک یہ ایک معقول بات ہے اور تفسیر میں ابومسلم کا کلام نہایت اچھا ہوتا ہے اور وہ بہت سی دقیق اور لطیف باتیں ڈھونڈھ کر نکالتا ہے،

"وسع کرسیہ السمٰوٰت والارض" کی تفسیر میں کرسی کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، جن میں پہلا قول یہ ہے کہ وہ ایک بہت بڑا جسم ہے، جس کی وسعت آسمان اور زمین دونوں کے برابر ہے، اس قول میں قرآن مجید کے بالکل ظاہری الفاظ کی پابندی کی گئی ہے، لیکن اسی کے مقابل میں ایک معتزلی متکلم قفال کے نزدیک اس آیت سے خداوند تعالیٰ کی عظمت وکبریائی کی تصویر کھینچنا مقصود ہے، کیونکہ خداوند تعالیٰ نے اپنی ذات وصفات کے بیان میں انسانوں کے لیے وہی طرز خطاب اختیار کیا ہے جس کے وہ امراء وسلاطین کے متعلق خوگر تھے، مثلاً لوگ بادشاہوں کے محلات کا طواف اور ان کی زیارت کے عادی تھے اس لیے خداوند تعالیٰ نے بھی خانہ کعبہ کو اپنا گھر قرار دیا تاکہ لوگ اس کا طواف کریں، حجراسود کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ دنیا میں خدا کا

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۶۷ - ۶۶۸

دایاں ہاتھ ہے، پھر خداوند تعالیٰ نے اس کے چومنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ لوگ اپنے بادشاہوں کے ہاتھ چومتے ہیں، اسی طرح قیامت کے دن بندوں کے حساب وکتاب کے موقع پر فرشتوں، پیغمبروں اور شہیدوں کے حاضر ہونے اور ترازو کے قائم کرنے کا جو ذکر ہے اس سے بھی اسی قسم کی مشابہت مقصود ہے، اسی قیاس کے مطابق خداوند تعالیٰ نے اپنے لیے عرش کو ثابت کیا ہے، اور اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ اس کا عرش پانی پر قائم ہے اور اس کے اردگرد فرشتے اپنے خدا کی تسبیح وتحمید کرتے ہیں اور ان کے اوپر آٹھ فرشتے خداوند تعالیٰ کے عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں، پھر خداوند تعالیٰ نے اپنے لیے ایک کرسی ثابت کی اور فرمایا کہ اس کی وسعت آسمان وزمین کی وسعت کے برابر ہے، اس اصول کے معلوم ہوجانے کے بعد عرش وکرسی کے متعلق جسقدر الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جن سے تشبیہ وتجسیم کا شبہہ پیدا ہوتا ہے، اسی قسم کے بلکہ اس سے قوی تر الفاظ خانہ کعبہ، طواف اور حجر اسود کے بوسے کے متعلق وارد ہوئے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ہم سب نے اس پر اتفاق کرلیا ہے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی عظمت وکبریائی کا بیان مقصود ہے، ورنہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ذات اس سے بالاتر ہے کہ وہ خانہ کعبہ میں مقیم ہو، عرش وکرسی کے متعلق بھی جو الفاظ آئے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہیں،

قفال کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کے الفاظ کی تاویل نہایت خوبی کے ساتھ کرتے ہیں، چنانچہ خود امام صاحب نے اس کا اعتراف کیا ہے اور لکھا ہے

اعلم ان القفال رحمه الله	جاننا چاہیے کہ قفال رحمہ اللہ تفسیر نہایت
کان حسن الکلام فی التفسیر	خوبی کے ساتھ کرتے ہیں، اور الفاظ
دقیق النظر فی تاویلات الالفاظ[1]	کی تاویل میں نہایت دقیق النظر ہیں،

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۹۴

لیکن آیت کی تفسیر میں وہ پہلے ہی قول کو صحیح سمجھتے ہیں اور قفال کی تفسیر کو خلاف ظاہر قرار دیتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں

وھذا جواب متین الا ان المعتمد ھو الاول لان ترک الظاھر بغیر دلیل لا یجوز[1]	اور یعنی قفال کا جواب اچھا ہے لیکن قابل اعتماد قول پہلا ہی ہے کیونکہ بغیر دلیل کے ظاہر کا چھوڑنا جائز نہیں،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا اصول یہ ہے کہ جس موقع پر دلیل عقلی سے قرآن مجید کے ظاہری معنی کا مراد لینا ممکن نہ ہو وہاں وہ تاویل کو جائز بلکہ ضروری قرار دیتے ہیں اور اسی بنا پر اس آیت کی تفسیر میں

تسبح له السموات السبع والارض ومن فیھن وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقھون تسبیحھم انه کان حلیما غفورا .... (بنی اسرائیل - ۵)	ساتوں آسمان اور زمین اور جو (فرشتے اور آدمی) آسمان و زمین میں ہیں (سب) اس کی تسبیح (و تقدیس) میں لگے ہیں اور جتنی چیزیں ہیں سب اسکی حمد (و ثنا) کیساتھ اسکی تسبیح (و تقدیس) کر رہی ہیں مگر تم لوگ انکی تسبیح (و تقدیس) کو نہیں سمجھتے اس میں شک نہیں وہ بڑا ہی تحمل کرنے والا اور بڑا ہی درگذر کرنے والا ہے

لکھتے ہیں کہ "زندہ اور مکلف خداوند تعالیٰ کی تسبیح و تقدیس دو طریقوں سے کرتا ہے، ایک تو قول سے مثلاً زبان سے سبحان اللہ کہتا ہے، دوسرے خداوند تعالیٰ کی توحید، تقدیس اور عزت پر اپنے حالات کی دلالت سے لیکن جانور جو مکلف نہیں ہیں اور جمادات جو زندہ نہیں ہیں،

[1] تفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۷۱،

وہ صرف دوسرے طریقہ سے تسبیح وتقدیس کرتے ہین، کیونکہ پہلے طریقہ کے موافق تسبیح وتقدیس
کے لیے علم، نطق اور فہم وادراک کی ضرورت ہے، اور جمادات مین ان چیزون کا وجود محال
ہے، اس لیے ان کی تسبیح صرف دوسرے طریقہ کے موافق ہوسکتی ہے، کیونکہ اگر ہم اس کو جائز
قرار دے لین کہ جمادات عالم اور متکلم ہوسکتے ہین تو خداوند تعالیٰ کے عالم وقادر ہونے سے
اس کے زندہ ہونے پر دلیل نہین لاسکتے، اور اس صورت مین ہم کو اس کے زندہ ہونے
کا علم نہین ہوسکتا اور یہ کفر ہے، کیونکہ اس حالت مین یہ کہا جاسکتا ہے کہ جمادات مین جو کہ
زندہ نہین ہین جب یہ جائز ہے کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ذات وصفات اور تسبیح وتقدیس
کے عالم ہون تو اس صورت مین یہ ضروری نہین ہے کہ جو چیز عالم، قادر اور متکلم ہو وہ زندہ
بھی ہو، اس لیے خداوند تعالیٰ کے عالم وقادر ہونے سے اس کا زندہ ہونا ضروری نہین قرار
پاتا اور یہ جہل بھی ہے اور کفر بھی، کیونکہ بداہۃً معلوم ہے کہ جو شخص زندہ نہین ہے وہ عالم، قادر
اور متکلم نہین ہوسکتا اور اس پر تمام علمائے محققین کا اتفاق ہے، لیکن بعض لوگ کہتے ہین کہ
تمام جمادات، نباتات اور حیوانات خداوند تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس کرتے ہین، کیونکہ اس
آیت سے بہ تصریح ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام چیزین خداوند تعالیٰ کی تسبیح وتقدیس کرتی ہین،
لیکن اس تسبیح وتقدیس کو خداوند تعالیٰ کے کمالِ قدرت وحکمت کی دلیل نہین قرار دے سکتے،
کیونکہ خداوند تعالیٰ خود فرماتا ہے "ولکن لا تفقہون تسبیحھم" یعنی تم لوگ ان کی تسبیح کو
سمجھ نہین سکتے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان چیزون کی تسبیح سے ہم واقف نہین ہین،
حالانکہ خداوند تعالیٰ کی قدرت اور حکمت کے وجود پر ان کی دلالت سے ہم واقف ہین،
اس سے معلوم ہوا کہ یہ تسبیح جس سے ہم واقف نہین ہین اس تسبیح سے مختلف ہے جس سے
ہم واقف ہین، لیکن اس کا جواب متعدد طریقون سے دیا جاسکتا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ مثلاً ہم ایک سیب کو لیں جو بہت سے اجزاء لاتجزیٰ سے مرکب ہے، اور ان مین ہر ایک جزو خداوند تعالیٰ کے وجود کی مستقل دلیل ہے، اس کے ساتھ ان مین ہر ایک جزو کے اوصاف مختلف ہین یعنی ان کا ذائقہ، ان کا رنگ اور ان کی خوشبو وغیرہ الگ الگ ہین لیکن ان اوصاف کے ساتھ ان اجزار کا متصف ہونا ممکن ہے، اس لیے یہ اختصاص صرف ایک مخصص کے ذریعہ سے حاصل ہو سکتا ہے، جو قادر اور حکیم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سیب کا ہر جزو خداوند تعالیٰ کے وجود کی مستقل دلیل ہے، اور اسی طرح ان مین ہر جزو کا مخصوص وصف بھی خداوند تعالیٰ کے وجود کی دلیل ہے لیکن چونکہ ان اجزار کی تعداد اور ان کے اوصاف کے حالات ہم کو معلوم نہین ہین، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ولکن لا تفقھون تسبیحھم

(۲) دوسرے یہ کہ کفار اگرچہ زبان سے خداوند تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرتے تھے، لیکن اس کے وجود کے دلائل کے جس قدر انواع ہین ان پر غور و فکر نہین کرتے تھے، اس لیے خداوند تعالیٰ نے فرمایا ہے

وکاین من آیۃ فی السمٰوٰت	اور آسمان و زمین مین (خدا کی قدرت کی ایسی)
والارض یمرون علیھا و	کتنی نشانیان ہین جن پر سے لوگ ہو کے
ھم عنھا معرضون (یوسف - ۱۱)	گذر جاتے ہین اور وہ انکی کچھ پروا نہین کرتے،

اس لیے "ولکن لا تفقھون تسبیحھم" کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان دلائل پر غور و فکر نہین کرتے،

(۳) تیسرے یہ کہ کفار اگرچہ زبان سے خداوند تعالیٰ کے ثبوت کا اقرار کرتے تھے، لیکن وہ اس کے کمالِ قدرت سے واقف نہ تھے، اس لیے وہ خداوند تعالیٰ کو حشر و نشر

قادر نہین سمجھتے تھے، اس لیے تمام چیزون کی تسبیح سے ناواقف ہونے کے معنی یہ ہین کہ یہ تمام چیزین خداوند تعالیٰ کے کمالِ قدرت پر دلالت کرتی ہین لیکن کفار اس دلالت کو نہین سمجھ سکتے، اس کے ساتھ جب خداوند تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے ارشاد فرمایا:-

قل لوکان معہ اٰلھۃ	(اے پیغمبر ان لوگون سے) کہو کہ اگر خدا کیساتھ
کما یقولون اذا لابتغوا	جیسا (کہ یہ لوگ) کہتے ہین (اور) معبود (بھی) ہوتے
الیٰ ذی العرش سبیلا	تو اس صورت مین ان معبودون نے (کبھی کا)
. . . .	مالک عرش (یعنی خدا) تک (پہنچنے کا) رستہ ڈھونڈھ نکالا ہوتا

تو اس سے معلوم ہوا کہ کفار اس دلیل سے ناواقف تھے، لیکن جب خداوند تعالیٰ نے اس دلیل کو بیان فرمایا تو ساتھ ساتھ آسمان و زمین اور آسمان و زمین مین رہنے والون کی تسبیح کو بھی بیان فرمایا، جس کے معنی یہ ہین کہ تمام چیزین اس دلیل کی صحت و قوت پر دلالت کرتی ہین، لیکن تم لوگ اس دلیل کو نہین سمجھتے، بلکہ کفار توحید، عدل، نبوت اور معاد کے اکثر دلائل سے غافل تھے، اسلیے لاتفقہون تسبیحہم سے یہی مراد ہے، اس آیت مین خداوند تعالیٰ کا یہ ارشاد "انہ کان حلیما غفورا" بھی اسی پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگون کا اس تسبیح کو نہ سمجھنا بہت بڑا گناہ ہے، لیکن یہ گناہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب تسبیح سے خداوند تعالیٰ کے کمالِ قدرت و حکمت پر ان چیزون کو دلیل قرار دیا جائے، اور یہ تسلیم کیا جائے کہ یہ لوگ اپنے جہل و غفلت سے ان دلائل کے طریقۂ دلالت کو نہین سمجھتے لیکن اگر اس تسبیح کے یہ معنی لیے جائین کہ یہ تمام جمادات الفاظ کے ذریعہ سے خداوند تعالیٰ کی تسبیح کرتے ہین تو ان تسبیحون کا نہ سمجھنا کوئی جرم نہین رہتا۔[1]

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵۹۵-۵۹۶

اسی اصول کے مطابق معتزلہ اور اہل معنی نے قرآن مجید کی اس آیت

وسخرنا مع داؤد الجبال	اور ہم نے پہاڑون کو داؤد کا تابع کر دیا تھا
یسبحن والطیر وکنا فعلین	کہ ان کے ساتھ (ساتھ خدا کی) تسبیح وتقدیس
. . . .	کرتے اور (اسی طرح) پرندون کو (بھی) انکا تابع
. . . .	کر دیا تھا اور ہم (قادر مطلق ہیں ایسی عجائبات)
(انبیاء - ٦)	کیا ہی کرتے ہین،

کی بھی یہی تفسیر کی ہے، چنانچہ امام صاحب اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس تسبیح کی تفسیر دو طریقون پر کی جاتی ہے، ایک تو یہ کہ پہاڑ بذات خود تسبیح کرتے تھے جس کی صورتین مفسرین نے مختلف بتائی ہین، مقاتل کہتے ہین کہ حضرت داؤد علیہ السلام جب خدا کا ذکر کرتے تھے، تو پہاڑ اور پرندے بھی ان کے ساتھ خدا کا ذکر کرتے تھے، کلبی کا بیان ہے کہ جب وہ تسبیح کرتے تھے تو پہاڑ ان کا جواب دیتے تھے، سلیمان ابن حیان فرماتے ہین کہ حضرت داؤد علیہ السلام تسبیح کرتے کرتے جب تھک جاتے تھے تو خداوند تعالیٰ پہاڑون کو تسبیح کرنے کا حکم دیتا تھا، اس سے حضرت داؤد علیہ السلام کا شوق ونشاط اور بڑھ جاتا تھا،

تفسیر کا دوسرا طریقہ جس کو بعض اصحاب معانی نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ پہاڑون اور پرندون کی تسبیح خوانی کا طریقہ بھی وہی ہے جس کو خداوند تعالیٰ نے اس طرح بیان کیا ہے، "وان من شیء الا یسبح بحمدہ" البتہ اس معاملہ مین خداوند تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کی تخصیص اس لیے کی ہے کہ وہ بداہۃً اس تسبیح کو سمجھتے تھے، اس لیے ان کا یقین اور بڑھ جاتا تھا" لیکن امام صاحب جیسا کہ ابھی گذرا جس بات کو نہایت زور شور سے ثابت کرچکے ہین اس آیت کی تفسیر مین اس کو نظر انداز کر جاتے ہین، اور فرماتے ہین کہ ظاہر معنی کو چھوڑ کر

لفظ کے دوسرے معنی لینے کی کیا ضرورت ہے؟ معتزلہ کہتے ہین کہ پہاڑون مین زندگی، علم اور قدرت نہین پیدا ہوسکتی اور جو چیز زندہ، عالم اور قادر نہین ہے اس سے کسی فعل کا صدور نہین ہوسکتا، اس لیے ضرور ہے کہ پہاڑون مین گویائی خود خدا نے پیدا کی ہوگی، لیکن جو چیز خود گویائی کو پیدا نہین کرتی بلکہ گویائی کا محل بنتی ہے اس کو متکلم نہین کہہ سکتے، اس بنا پر اس آیت مین تسبیح کے معنی تصرف کے ہین، جیساکہ اس آیت مین "ان لک فی النھار سبحا طویلا"، تسبیح کے معنی تصرف کے ہین، حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق قرآن مجید کی اس آیت

یجبال اوبی معہ والطیر (چنانچہ ہم نے پہاڑون کو حکم دیا کہ) پہاڑو! تسبیح وتلاوت مین داؤد کے ساتھ انکے جوابی ہو اور ایسا ہی حکم پرندون کو بھی دیا،

(سبا، - ۲)

سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہین کہ پہاڑو! حضرت داؤد علیہ السلام کے حکم کے مطابق چلو، یعنی خداوند تعالی کی قدرت وتنزیہ پر دلالت کرو لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دونون اصول یعنی یہ کہ پہاڑ مین زندگی کی صلاحیت نہین، اور تکلم خدا کا فعل ہے، غلط ہین،[1]

اسی سلسلے مین قیامت کے دن انسان کے خلاف اعضاء وجوارح کی شہادت بھی داخل ہے، جس کا ذکر قرآن مجید کی متعدد آیتون مین آیا ہے، عقلی تفسیر کے رو سے اس کا مطلب تو یہ ہے کہ قیامت کے دن تمام حالات وواقعات اس وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوجائین گے کہ ان کا انکار ناممکن ہوگا، اسی کو ہاتھ پانون کی شہادت دینے سے تعبیر کیا گیا ہے، جس طرح کسی شخص کے مرنے سے جب انتہا درجہ کا رنج وملال پیدا ہوجاتا ہے تو کہتے ہین کہ اس کے مرنے پر اس کے گھر کی دیوارین بھی روتی ہین،[2] بعینہ یہی حالت قیامت کے دن خدا کے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۷۵ - ۱۷۶ [2] تفسیر کبیر ج، ص ۱۱۲

سامنے گنہگاروں کی بھی ہوگی کہ معذرت و توبہ کے دروازے ان کے سامنے بند ہو جائین گے اس لیے ان کی زبانین بیکار ہو جائینگی، اور وہ مایوسانہ حالت مین اس طرح سر جھکائے ہوئے کھڑے ہون گے، گویا ان کے خلاف خود ان کے ہاتھ پانون شہادت دے رہے ہین، اسی حالت کو خداوند تعالیٰ نے اس آیت مین بیان فرمایا ہے،

الیوم نختم علیٰ افواھھم	آج ہم انکے موہنون پر مہرین لگا دینگے (اور
وتکلمنا ایدیھم وتشھد	یہ بات نہین کرنے پائینگے) اور جیسے کرتوت یہ لوگ
ارجلھم بما کانوا یکسبون	کر رہے تھے انکے ہاتھ ہم کو بتا دینگے اور انکے پاؤن
(یٰسین - ۳)	بھی گواہی دینگے،

قرآن مجید کی اور سورتون مین بھی اس قسم کی آیتین ہین جن مین سب سے زیادہ واضح یہ آیت ہے

حتیٰ اذا ما جاء وھا شھد علیھم	یہانتک کہ (جب سب) دوزخ پر آ جمع ہونگے
سمعھم وابصارھم وجلودھم	تو جیسے جیسے عمل یہ لوگ کرتے رہے ہین انکے کان
بما کانوا یعملون وقالوا	اور انکی آنکھین اور انکے چمڑے انکے خلاف
لجلودھم لم شھدتم	(ان عملون کی) گواہی دینگے، اور یہ لوگ اپنے چمڑون
علینا قالوا انطقنا اللہ	سے پوچھینگے کہ (بھلا) تم نے ہمارے خلاف کیون
الذی انطق کل شیء	گواہی دی؟ وہ جواب دینگے کہ جس (خدا) نے ہر
....	چیز کو گویا کیا ہے اسی نے ہم کو بھی (اپنی قدرت
(حٰم السجدہ - ۳)	سے) گویا کیا،

اور اس آیت کی تفسیر مین امام صاحب لکھتے ہین کہ اس شہادت کی کیفیت مین

لوگون کا اختلاف ہے، اور اس کے متعلق تین قول ہین :-

(۱) خداوند تعالیٰ ان اعضا مین فہم، قدرت اور گویائی پیدا کر دے گا جس کی وجہ سے وہ شہادت دے سکین گے،

(۲) خداوند تعالیٰ ان اعضا، مین ایسی آوازین اور ایسے حروف پیدا کر دے گا، جو اس شہادت پر دلالت کرین گے جیسا کہ اس نے نخل طور مین گویائی پیدا کر دی تھی،

(۳) ان اعضا کی ایسی حالت پیدا ہو جائے گی جو اس بات پر دلالت کرے گی کہ اس انسان نے یہ گناہ کیا ہے، انہی حالات و علامات کو شہادت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسا کہ عالم اپنے تغیرات سے اپنے حدوث پر دلالت کرتا ہے، اس مسئلہ مین جو کچھ دشواری پیش آتی ہے وہ معتزلہ کو پیش آتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عقل و قدرت ہر چیز مین پیدا نہین ہو سکتی بلکہ اس کے لیے ایک خاص جسمانی ڈھانچہ کی ضرورت ہے، اس لیے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قیامت مین خداوند تعالیٰ ان اعضاء کی ساخت کو بدل دے گا تو اس وقت یہ اعضا، یعنی کان، آنکھ اور چمڑے باقی نہ رہین گے، حالانکہ آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود یہی اعضا شہادت دین گے، اس لیے وہ پہلی صورت کو تسلیم نہین کر سکتے، ان کے مذہب کے مطابق دوسری صورت بھی صحیح نہین ہو سکتی، کیونکہ معتزلہ کے نزدیک متکلم وہ شخص ہے جو کلام کرتا ہے، وہ شخص متکلم نہین ہے جو کلام کے ساتھ متصف ہے، وہ لوگ بے شبہہ یہ کہتے ہین کہ خداوند تعالیٰ نے نخل طور مین گویائی پیدا کی تھی لیکن وہ درخت متکلم نہ تھا بلکہ متکلم خود خدا تھا، اس لیے اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ خدا نے ان اعضا مین حروف و اصوات پیدا کر دیے تو اس سے خود خدا کی شہادت مراد ہو گی، حالانکہ ظاہر قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ شہادت خود ان اعضا، کی طرف منسوب ہے، اب صرف تیسری صورت باقی رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ

ان اعضاء کے حالات و علامات کو شہادت قرار دیا جائے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ مجازی معنی ہین، حالانکہ اصل یہ ہے کہ جب تک حقیقی معنی مراد لیے جا سکین مجازی معنی مراد نہین لینا چاہیے، لیکن اشعری مذہب کے مطابق کوئی اعتراض وارد نہین ہوتا، کیونکہ ان کے نزدیک ہر چیز مین زندگی، عقل، قدرت اور گویائی پیدا ہو سکتی ہے، بلکہ اس مسئلہ پر اس آیت سے بہترین استدلال کیا جا سکتا ہے[1]

اسی قسم کی یہ آیت بھی ہے

واذا اخذ ربک من بنی ادم	اور جب تمھارے پروردگار نے بنی آدم سے
من ظهورهم ذریتهم و	یعنی انکی پیٹھون سے انکی نسلون کو باہر نکالا
اشهدهم علی انفسهم	اور ان کے مقابلے مین خود انہی کو گواہ بنایا
الست بربکم قالوا بلی	(اس طرح پر کہ ان سے پوچھا) کیا مین تمھارا پروردگار
شهدنا (اعراف - ۲۲)	نہین ہون، سب بولے ہان ہم (اس بات کے) گواہ ہین'

اور اس کی تفسیر کے متعلق قدماے مفسرین مثلاً حضرت سعید بن مسیب رضؓ، حضرت سعید ابن جبیر رضؓ، ضحاک اور عکرمہ وغیرہ کا قول ہے کہ جب خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کی پیٹھ پر ہاتھ پھیرا، اس طرح قیامت تک ان سے جس قدر اولاد ہونے والی تھی وہ چیونٹی کی طرح جھڑ پڑی اور اسی سے خداوند تعالیٰ نے یہ عہد لیا، یہ لوگ اس قول کی تائید بعض روایتون سے کرتے ہین، لیکن معتزلہ کے نزدیک یہ تفسیر صحیح نہین ہے' اور اس پر انھون نے بہ کثرت دلیلین قائم کی ہین، مثلاً

(۱) خداوند تعالیٰ کا قول" من ظهورهم"، "بنی ادم" کا بدل ہے، اس لیے

[1] تفسیر کبیر ج ۴، ص ۳۶۴ - ۳۶۵

آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ خداوند تعالیٰ نے بنی آدم کی پیٹھوں سے ان کی اولاد کو نکالا،
اس میں اس کا سرے سے ذکر ہی نہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے کوئی چیز نکالی گئی،
(۲) اگر آیت کا یہ مطلب ہوتا کہ خداوند تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ
سے ان کی اولاد کو نکالا تو خداوند تعالیٰ "من ظھورھم" کا لفظ نہ استعمال کرتا، بلکہ
صرف "ظھرہ" کا لفظ بولتا، کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کے صرف ایک پیٹھ تھی،
اسی طرح "ذریتھم" کے بجائے "ذریتہ" کا لفظ بولتا، بہرحال جمع کے بجائے واحد کا
لفظ استعمال کرتا،

(۳) اسی آیت میں خداوند تعالیٰ نے اس نسل کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے
یہ بیان کیا کہ "انما اشرک آباءنا من قبل" یعنی اس سے پہلے ہمارے باپ دادا
نے شرک کیا، لیکن اگر اس سے خود حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد مراد ہو تو یہ قول
صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مشرک نہ تھے،

یہ تو لفظی دلائل ہیں، لیکن ان کے علاوہ بہت سے عقلی دلائل بھی ہیں، مثلاً
(۱) حضرت آدم علیہ السلام سے جو نسل پیدا ہوئی اس کی تعداد بہت زیادہ
ہے اس لیے ان چیونٹیوں کا مجموعہ بھی حجم و مقدار میں اس قدر بڑا ہوگا کہ وہ حضرت آدم
علیہ السلام کی چھوٹی سی پیٹھ میں نہ سما سکے گا۔

(۲) زندگی اور عقل و فہم کے لیے جسمانی ڈھانچہ ضروری ہے، اگر یہ شرط ضروری نہ
قرار دی جائے تو خاک کا ہر ذرہ عاقل، عالم اور بہت سی کتابوں کا مصنف ہو سکتا ہے،
اس لیے یہ چیونٹیاں جو حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکلیں اس وقت تک عالم اور
عاقل نہیں ہو سکتیں جب تک ان میں گوشت و پوست نہ ہو، اور اس صورت میں ان

لوگون کا مجموعہ جو حضرت آدم علیہ السلام کے وقت سے قیامت تک پیدا ہوتے رہین گے، اس قدر عظیم الشان ہوگا جو دنیا مین نہ سما سکے گا، پھر یہ کیونکر ممکن ہو کہ یہ مجموعہ دفعۃً حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ مین سما سکے،

ان اعتراضات سے بچنے کے لیے اصحاب نظر اور ارباب معقولات نے اس آیت کی یہ تفسیر کی ہے کہ خداوند تعالیٰ نے انسانون کی اولاد کو ان کے باپون کی صلب سے اس طرح پیدا کیا کہ پہلے وہ نطفہ تھے، پھر رحم مادر مین اس کا استقرار ہوا، پھر وہ خون بنا، اور خون بننے کے بعد گوشت پوست بنا، اس کے بعد پورا بچہ بنکر رحم مادر سے نکلا، اس لیے اس ترتیب و ترکیب مین خداوند تعالیٰ کی وحدانیت، صنعت اور خلقت کے جو دلائل مضمر تھے انھون نے خداوند تعالیٰ کے وجود کی شہادت دی اور اسی شہادت کی بنا پر انسان نے خود زبان حال سے "بلیٰ" کا لفظ استعمال کیا، اگرچہ اس موقع پر زبانی شہادت نہ تھی، لیکن خداوند تعالیٰ نے زبان حال کے اسی اقرار کو زبان قال کا اقرار قرار دیا، قرآن مجید اور محاورات عرب مین جیسا کہ آگے آئے گا، اس کی نظیرین موجود ہین،

امام صاحب کا اصلی رجحان اسی قول کی طرف ہے، چنانچہ لکھتے ہین کہ اس دوسری تفسیر پر کوئی اعتراض نہین ہو سکتا، اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو پہلی تفسیر کی صحت کے منافی نہین ہے گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ پہلی تفسیر صحیح ہے یا نہین؟ اس سوال کے جواب مین دو مرحلے پیش آتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ چیونٹیون سے خدائی کا اقرار لینا صحیح ہے یا نہین؟

(۲) اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو اس کے مطابق آیت کے الفاظ کی تفسیر کی جا سکتی ہے یا نہین؟

جن لوگون کے نزدیک چیونٹیون سے خدائی کا اقرار لینا صحیح نہین ہے، اس پر انھون نے جیسا کہ اوپر گذرا عقلی اور لفظی دونون قسم کے دلائل قائم کیے ہین، اور امام صاحب کے نزدیک عقلی دلائل کا جواب ممکن ہے، اور انھون نے اشاعرہ کے مذاق کے مطابق بعض دلائل کا جواب بھی دیا ہے، البتہ ان کے نزدیک لفظی دلائل کا جواب نہین ہے، اس لیے آیت کے الفاظ کے رو سے یہ تفسیر صحیح نہین ہے، البتہ روایتون مین یہ آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ان چیونٹیون کو حضرت آدم علیہ السلام کی پیٹھ سے نکالا، خود آیت مین اگرچہ اس کا ثبوت نہین ہے لیکن آیت مین اس کے بطلان کی بھی کوئی دلیل نہین ہے، اس لیے قرآن و حدیث مین کوئی تعارض نہین ہے، بلکہ دونون تفسیرون کے صحیح مان لینے سے قرآن و حدیث دونون اعتراضات سے محفوظ رہتے ہین[1]

اسی قسم کی آیت یہ بھی ہے

واذا قضیٰ امرا فانما یقول	اور خدا جب کسی کام کا کرنا ٹھان لیتا ہے تو بس اس کی
لہ کن فیکون (بقرہ-۱۳)	نسبت فرما دیتا ہے کہ ہوجا اور وہ ہو جاتا ہے،

جو لوگ اولاد آدم کی شہادت کو زبان حال کی شہادت قرار دیتے ہین وہ اسی آیت کو استشہاد مین پیش کرتے ہین اور امام صاحب بھی ان کے ساتھ متفق ہین، چنانچہ اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس آیت کا یہ مطلب نہین ہے کہ خداوند تعالیٰ جب کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہو جا پھر وہ ہو جاتی ہے، کیونکہ متعدد وجوہ سے یہ مطلب صحیح نہین ہے اس لیے اس کی تاویل کرنا چاہیے، لیکن جن لوگون نے اس کی تاویلین کی ہین امام صاحب کے نزدیک وہ صحیح نہین ہین، بلکہ اس کی صحیح تاویل یہ ہے کہ اس سے صرف

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۴۵۸-۴۵۹-۴۶۰-۴۶۱-۴۶۲،

خداوند تعالیٰ کی قدرت کا اظہار مقصود ہے[1]،

اسی طرح ان لوگون نے استشہاد مین قرآن مجید کی اس آیت کو بھی پیش کیا ہی،

ثم استوی الی السماء وھی	پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ (اسوقت تک)
دخان فقال لہا وللارض	دھوئین کیطرح کا تھا تو اس کو اور زمین کو حکم دیا کہ تم دونون
ائتیا طوعا او کرھا قالتا	خوشی سے آؤ تو اور زبردستی آؤ تو (جو حکم ہم دیتے ہین اسکی
اتینا طائعین (حم السجدہ-۱)	کاربند رہو) دونون نے عرض کیا کہ ہم خوشی سے
. . . .	(حکم بجا لانے کو حاضر ہین)

کہ اس سے حقیقی خطاب مقصود نہین ہے، بلکہ اس سے ایجاد اور اظہار قدرت مقصود ہے،

اور امام صاحب بھی اسی قول کو ترجیح دیتے ہین، چنانچہ اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ "بظاہر اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمان وزمین کو حکم دیا اور انھون نے اس حکم کی اطاعت کی، اس بنا پر اس آیت کی تفسیر مین دو قول ہین، ایک تو یہ کہ یہی ظاہری معنی مراد لینے چاہئین اور یہ کوئی ناممکن چیز نہین ہے، خداوند تعالیٰ خود کہتا ہے کہ ہم نے اپنی امانت کو آسمان وزمین اور پہاڑون کے سامنے پیش کیا، لیکن انھون نے اس بار کے اٹھانے سے پرہیز کیا،" اس سے معلوم ہوا کہ وہ خدا سے واقف تھے، اور ان مین تکلیف کے بار اٹھانے کی صلاحیت تھی، لیکن خود اس آیت کے دوسرے ٹکڑے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس خطاب کے وقت آسمان وزمین موجود نہ تھے، کیونکہ اس کے بعد خداوند تعالیٰ فرماتا ہے،

فقضٰھن سبع سمٰوٰت فی یومین	اسکے بعد دو دن مین اس دھوئین کے طبقات کے سات آسمان بنائے

اس سے معلوم ہوا کہ آسمان وزمین کی پیدائش اس حکم کے بعد ہوئی، اور ایک معدوم چیز کو

---

[1] تفسیر کبیر ج ا ص ۶۹۹ - ۶۹۹

کوئی حکم نہین دیا جاسکتا اس لیے اس سے صرف ایجاد اور اظہار قدرت مقصود ہے[1]

قرآن مجید مین ذو القرنین کے قصے مین ہے :-

حتی اذا بلغ مغرب الشمس	یہانتک کہ جب (چلتے چلتے) آفتاب کے غروب ہونے
وجدھا تغرب فی عین	کے مقام پر پہنچا تو اسکو آفتاب ایسا دکھائی دیا کہ جیسے
حمئۃ ووجد عندھا	وہ کالی کالی کیچڑ کے کنڈ مین ڈوبتا ہے اور دیکھا کہ اس
قوما (کہف - ۱۱)	(کنڈ) کے قریب ایک قوم (بھی) آباد ہے،

اور اس آیت کی تفسیر کے متعلق اہل اخبار کا بیان ہے کہ سورج درحقیقت کیچڑ مین ڈوبتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ تفسیر بالکل عقل کے مخالف ہے، کیونکہ سورج زمین سے کئی گنا بڑا ہے، اس لیے وہ زمین کی کسی نہر مین کیونکر ڈوب سکتا ہے، اس بنا پر اس آیت کی تاویل کرنی چاہیے، جس کے متعدد طریقے ہین، ایک طریقہ تو وہ ہے جس کو ابو علی جبائی معتزلی نے اپنی تفسیر مین اختیار کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ذو القرنین جب سورج کے ڈوبنے کے مقام پر پہنچا اور اس کے بعد اس کو کوئی آبادی نظر نہین آئی تو اس کو نظر آیا کہ سورج گویا ایک تیرہ و تاریک نہر مین ڈوب رہا ہے، اگرچہ حقیقۃً ایسا نہین تھا، جس طرح جو لوگ سمندر کا سفر کرتے ہین اور ان کو ساحل نظر نہین آتا تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ سورج سمندر مین ڈوب رہا ہے، حالانکہ وہ سمندر کے پار ڈوبتا ہے، دوسرے یہ کہ زمین کے مغربی حصے مین جو آبادیان ہین ان کو سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور ان مین کیچڑ بہت ہے، اس لیے دیکھنے والے کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان سمندرون مین ڈوب رہا ہے،

ان دونون تاویلون کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ اہل اخبار کا بیان ہے کہ

[1] تفسیر کبیر ج ۷، ص ۳۵۸ - ۳۵۹،

سورج ایسی نہر مین ڈوبتا ہے جس مین بکثرت کیچڑ اور پانی ہے، لیکن یہ بالکل بعید از عقل ہے، کیونکہ جب چاند مین گہن لگتا ہے تو اہل مغرب کہتے ہین کہ یہ گہن رات کے شروع ہونے کے وقت لگا اور اہل مشرق کے یہان وہ دن کے شروع ہونے کے وقت لگتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اہل مغرب کے یہان رات کے شروع ہونے کا جو وقت ہے وہی اہل مشرق کے یہان دوسرے دن کے شروع ہونے کا وقت ہے، بلکہ ہمارے یہان رات کے شروع ہونے کا جو وقت ہے وہ کسی شہر مین عصر کا، کسی مین ظہر کا، کسی مین چاشت کا، کسی مین طلوع آفتاب کا اور کسی مین نصف رات کا وقت ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سورج کسی وقت نہین ڈوبتا، اس لیے یہ کہنا کہ سورج کیچڑ مین ڈوبتا ہے استقراء و یقین کے بالکل مخالف ہے، اور خداوند تعالی کا کلام اس قسم کے اعتراضات سے پاک ہے، اور اس صورت مین وہ تاویل لازمی ہے جس کو ہم نے بیان کیا ہے[1]

حالات قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے:۔

والوزن یومئذن الحق فمن	اور (عملوں کی تول) اس دن (بالکل) ٹھیک
ثقلت موازینہ فاولٓئک	(طور) پر ہوگی تو جن کے اعمال (نیک) کا وزن
ھم المفلحون ومن خفت	بھاری ہوگا تو وہی لوگ بامراد ہون گے اور جنکے
موازینہ فاولٓئک الذین	اعمال (نیک) کا وزن ہلکا ٹھہریگا تو یہی وہ
خسروا انفسھم بما کانوا	لوگ ہونگے جنھون نے اسوجہ سے اپنا نقصان کیا کہ
بایٰتنا یظلمون (اعراف-۱)	ہماری آیتون کی نافرمانی کرتے تھے،

اور اس آیت کی تفسیر کے متعلق امام صاحب لکھتے ہین کہ وزن اعمال کی تفسیر مین دو قول ہین،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵۳، ۵۴،

(۱) ایک تو یہ کہ حدیث مین آیا ہے کہ خداوند تعالیٰ قیامت کے دن ایک ترازو کھڑی
کرے گا جس مین بندون کے اعمال تولے جائین گے، لیکن اعمال کے تولنے کی دو صورتین
ہین، ایک تو یہ کہ ایماندارون کے اعمال خوشنما اور کافرون کے اعمال بدنما شکل اختیار کرلین گے
اور یہی شکلین تولی جائین گی، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، دوسرے یہ کہ نامۂ اعمال
تولے جائین گے اور عام مفسرین کا یہی مذہب ہے،

(۲) دوسرا قول جس کے قائل مجاہد، ضحاک، اور اعمش ہین یہ ہے کہ وزن سے عدل و
انصاف مراد ہے، اور اکثر متاخرین نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور وہ کہتے ہین کہ وزن
کا لفظ اس معنی مین لغت مین بکثرت مستعمل ہے، کیونکہ لین دین مین عدل و انصاف کا ظہور دنیا
مین وزن و پیمانہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اس لیے وزن کو کنایۃً عدل و انصاف کے معنی مین
لیا جا سکتا ہے، مثلاً جب کوئی شخص کسی کی قدر و قیمت کو نہین پہچانتا تو محاورے مین کہتے ہین
کہ "ان فلانا لا یقیم لفلان وزنا" یعنی فلان شخص کے نزدیک فلان شخص کا کوئی وزن
نہین ہے، محاورے مین یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلان شخص نے فلان شخص کو ہلکا کر دیا، عقلی دلیل
بھی اسی کی مؤید ہے، کیونکہ تولنے سے کسی چیز کی مقدار معلوم کی جاتی ہے لیکن عذاب و ثواب
کی مقدار تولنے سے نہین معلوم ہو سکتی، کیونکہ بندون کے اعمال اعراض ہین جو معدوم ہو چکے ہین،
اور معدوم چیز کا وزن ناممکن ہے، اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ باقی ہین تب بھی ان کا وزن
نہین کیا جا سکتا، رہی یہ بات کہ نامۂ اعمال یا اعمال کی شکلین تولی جائین گی تو یہ بھی صحیح نہین،
کیونکہ قیامت مین جو لوگ خدا کو عادل مانین گے ان کے لیے اعمال کی مقدار کے متعلق خدا کا
حکم و فیصلہ ہی کافی ہوگا، اور جو لوگ عادل نہ مانین گے ان کے نزدیک برائیون پر بھلائیون
کے پلے یا بھلائیون پر برائیون کے پلے کے بھاری ہو جانے سے یہ ثابت ہو گا کہ السیاٰت ندافا

لکیا گیا ہے اس لیے اس وزن سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، البتہ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ قیامت مین خدا کے عدل و انصاف کا علم تو ہر شخص کو ہوگا، لیکن وزن کے تولنے سے یہ فائدہ ہوگا کہ جس شخص کی نیکی کا پلہ بھاری ہوگا اہل قیامت کو اس کی بلند پایگی کا علم ہو جائے گا، اس کے برخلاف اہلِ قیامت کے سامنے اس شخص کی رسوائی ہوگی۔[۱]

غرض اس قسم کے تمام مواقع پر جہان قرآن مجید کے ظاہری معنی عقل و فلسفہ کے مخالف ہوتے ہین وہان امام صاحب وہی پہلو اختیار کرتے ہین، جو عقل کے مطابق ہو، بشرطیکہ یہ پہلو لغت و محاورہ کے بھی مطابق ہو، اس لیے وہ اس قسم کے تمام مواقع پر نہایت بے تعصبی کے ساتھ معتزلہ وغیرہ کی تفسیرون سے مدد لیتے ہین اور ان کے اقوال کی تائید کرتے ہین، اگر آج امام صاحب کی تفسیر موجود نہ ہوتی تو قرآن مجید کی عقلی تفسیر کا یہ حصہ بالکل معدوم ہو گیا ہوتا اور علم کلام کی موجودہ کتابون مین ان دقیق مباحث کا پتہ نہ چلتا، مولانا شبلی نے تفسیر کبیر کی اسی خصوصیت کی بنا پر علم کلام مین لکھا ہے کہ

> علم کلام کے متعلق سب سے بڑا کام جو امام صاحب نے کیا وہ قرآن مجید کی تفسیر تھی، امام صاحب کے پہلے جس قدر تفسیرین لکھی گئی تھین ان مین سے ایک بھی عقلی مذاق پر نہین لکھی گئی تھی یعنی قرآن مجید کے جن مقامات پر مخالفون کی طرف سے اعتراضات وارد کیے جاتے تھے ان کے جواب کسی نے عقلی اصول کے موافق نہین دیے تھے، بلکہ صرف نقل و روایت پر اکتفا کیا تھا، معتزلہ نے بے شبہہ اس قسم کی متعدد تفسیرین لکھی تھین لیکن وہ اس قدر بدنام تھے کہ ان کی معقول باتون کی طرف بھی کوئی رخ نہین کرتا تھا، اشاعرہ کے گروہ مین سب سے پہلے امام صاحب نے اس طرز پر تفسیر لکھی اور اس رتبہ کی لکھی کہ آج تک اس سے

[۱] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۶۶ - ۲۶۷ - ۲۶۸

بہتر نہین لکھی جاسکی، اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے وہ وسعتِ بیان اور تبحر علمی کی رو
مین رطب و یابس کی تمیز نہین کرتے اور سیکڑون ایسی اوچھی اور سرسری باتین لکھ جاتے ہین
جو ان کے رتبہ کے بالکل شایانِ شان نہین ہوتین، تاہم ان حشو و زوائد کے ساتھ سیکڑون
ایسے دقیق اور معرکۃ الآرا مسائل حل کیے ہین جن کا کسی اور کتاب مین نام و نشان بھی نہین ملتا،
اس تفسیر مین کتب کلامیہ کی نسبت بہت زیادہ آزادی اور بے تعصبی سے کام لیا ہے
جابجا (جیسا کہ ابھی گذرا) حکمائے اسلام کی رائین نقل کرتے ہین، اور گو وہ اشاعرہ کے
خلاف ہوتی ہین تاہم ان کی تحسین و تصویب کرتے ہین، اس سے بڑھکر یہ کہ اپنے خاص مخالفین
یعنی معتزلہ کی تفسیرون سے مدد لیتے ہین، اکثر جگہ ان کے اقوال نقل کرتے ہین اور کسی قسم کی
جرح و قدح نہین کرتے بلکہ بعض جگہ بے اختیار انکی تعریف زبان سے نکل جاتی ہے "
لیکن اس قسم کے جن مواقع پر لغت و محاورہ اور استقرا و تجربہ کے موافق قرآن مجید
کی عقلی تفسیر نہین کی جاسکتی وہان عقلی و نقلی دونون قسم کے اقوال نقل کردیتے ہین اور خود اپنی
کوئی رائے ظاہر نہین کرتے، مثلاً قیامت اور واقعات قیامت کے متعلق قرآن مجید
کی ایک آیت یہ ہے.

یوم تبدل الارض غیر	جس دن (یہ) زمین بدلکر دوسری طرح کی زمین کردیجائیگی
الارض والسموات وبرزوا	اور (علیٰ ہذا القیاس) آسمان اور (سب) لوگ خدائے واحد
للہ الواحد القہار وتری	(اور) زبردست کے سامنے نکل کھڑے ہونگے اور (اے پیغمبر)
المجرمین یومئذ مقرنین فی	تم اس دن گنہگارون کو دیکھوگے کہ زنجیرون مین جکڑے
الاصفاد، سرابیلہم من قطران	ہوئے ہونگے تارکول کے انکے کرتے ہونگے اور انکے
وتغشی وجوہہم النار (ابراہیم ۵۰)	مونہون کو آگ لگی ہوگی،

(رازی
۵۰

اور امام صاحب اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ قرن اس رسی کو کہتے ہین جس سے دو چیزین ملا کر باندھی جاتی ہین اور اصفاد صفد کی جمع ہے جس کے معنی زنجیر یا ہتکڑی کے ہین، اس بنا پر آیت کی تفسیر مین تین قول ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ ہر کافر اپنے شیطان کے ساتھ زنجیر مین جکڑ دیا جائے گا، لیکن آیت کی تفسیر کا عقلی طریقہ یہ ہے کہ انسان جب دنیا کو چھوڑتا ہے تو اس کی دو ہی حالتین ہوتی ہین، ایک تو یہ کہ اس نے اپنے نفس کا تزکیہ کر لیا ہے، اور اس کو خدا کی اطاعت اور محبت کا پیغام دیا ہے، دوسرے یہ کہ اس نے ایسا نہین کیا ہے، بلکہ دنیوی لذتون مین منہمک رہا ہے پہلی صورت مین انسان کو خدا کے سامنے جانے کی مسرت و سعادت سے ملا دیا جائے گا، دوسری صورت مین رنج و غم اور مصیبت سے اس کو ملایا جائے گا،

(۲) دوسرے یہ کہ ہر کافر کو دوسرے کافر کے ساتھ زنجیرون مین جکڑ دیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ چونکہ ان کے نفوس مین ہم جنسی و ہم رنگی ہے، اس لیے باہم ایک دوسرے سے مل جائین گے،

(۳) تیسرے یہ کہ ان کے ہاتھ پانون زنجیرون سے جکڑ دیے جائین گے، عقلی طور پر یون سمجھنا چاہیے کہ نفس مین جو ملکات پیدا ہوتے ہین وہ ان افعال کے بار بار کرنے سے پیدا ہوتے ہین، جن کا تعلق اعضاء و جوارح سے ہے، اس لیے اگر یہ ملکات تیرہ و تار ہوئے تو گویا نفس کے ہاتھ پانون زنجیرون اور بیڑیون مین جکڑ دیے گئے،

تارکول کے کرتے کے معنی یہ ہین کہ تارکول ایک سیاہ اور بدبودار تیل ہوتا ہے جس مین آگ نہایت تیزی سے بھڑک اٹھتی ہے، یہی تیل دوزخیون کے چمڑون پر لگا دیا جائے گا، تو گویا وہ کرتے کی شکل اختیار کر لے گا، اور اس کی وجہ سے وہ چار قسم کے عذاب مین مبتلا

ہو جائیں گے، ایک تو خود اس کی تیزی، دوسرے آگ کا ان کے چمڑوں میں تیزی سے اثر کرنا، تیسرے ایک بھیانک رنگ، چوتھے بدبو،

یہ تو آیت کی لفظی تفسیر ہے، عقلی تفسیر یہ ہے کہ جوہرِ روح ایک نورانی جوہر ہے، جو عالمِ قدس کے پرتو سے جگمگاتا ہے اور یہ بدن اس کے لیے بمنزلہ کرتے کے ہے اور روح اسی بدن کی وجہ سے رنج و غم میں مبتلا ہوتی ہے، اس لیے جوہرِ روح میں اس کی وجہ سے سوزش پیدا ہوتی ہے، کیونکہ حرص، غصہ اور شہوت کا جذبہ بدن ہی کی کثافت اور ظلمت سے جوہرِ روح میں سرایت کرتا ہے، اور اسی کی وجہ سے روح کی چمک ماند پڑ جاتی ہے،[1]

قرآن مجید میں ہے

له معقبت من بين يديه	(انسان کسی حالت میں بھی ہو) اسکے آگے اور اسکے
ومن خلفه يحفظونه من	پیچھے باری باری سے (خدا کے) موکل لگے رہتے ہیں
امر الله (رعد - ۲)	جو بحکم خدا اس کی حفاظت کرتے ہیں،

اور اس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں، قول مشہور جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ معقبات سے فرشتے مراد ہیں، کیونکہ رات کے فرشتے اور ہوتے ہیں اور دن کے اور، اس لیے ان کی باریاں بدلتی رہتی ہیں، امام صاحب نے اس قول کی تائید میں روایتیں نقل کی ہیں اور فرشتوں کے مقرر کرنے کے فوائد بتائے ہیں، دوسرا قول جس کو ابو مسلم اصفہانی نے اختیار کیا ہے اس کے رو سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ کے نزدیک ظاہر و باطن سب یکساں ہیں، اس لیے اگر کوئی شخص رات کی تاریکی میں چھپا بیٹھا ہو یا دن میں پہرہ داروں کی حفاظت میں چلے جیسا کہ امراء و سلاطین چلتے ہیں، وہ خدا کی گرفت سے بچ نہیں سکتا،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۶۹ - ۳۷۰

اس بنا پر اس آیت سے امرا و سلاطین کو اس بات پر آمادہ کرنا مقصود ہے کہ وہ خدا کے ذریعہ سے مصائب سے نجات حاصل کرین، اور اپنے اعوان و انصار پر بھروسہ نہ کرین، غرض اس آیت مین معقبات سے وہ پہرہ دار مراد ہین جو سلاطین کی حفاظت کے لیے ان کے آگے پیچھے باری باری چلتے ہین، اسی لیے اس آیت کے بعد خداوند تعالی کہتا ہے

واذا اراد اللہ بقوم سوءً	اور جب خدا کسی قوم پر کوئی مصیبت ڈالنی چاہے
فلا مرد لہ وما لھم من	تو وہ کسی کے ٹالے ٹل نہین سکتی اور خدا کے سوا
دونہ من وال	ان لوگون کا کوئی حامی و مددگار بھی نہین (کھڑا ہوتا)

اس تفسیر کے روسے تو آیت پر کوئی عقلی اعتراض وارد نہین ہوتا لیکن جو لوگ معقبات سے فرشتے مراد لیتے ہین، ان کے نزدیک یہ فرشتے بندون کے اعمال کو لکھتے ہین، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان اعمال کے لکھنے سے فائدہ کیا ہے؟ متکلمین لکھنے کے حقیقی معنی مراد لیتے ہین، اور اس کا فائدہ یہ بتاتے ہین کہ اس ذریعہ سے جو نامۂ اعمال مرتب ہوگا وہ تولا جائے گا اور تولنے کے بعد اگر نیکی کا پلہ بھاری ہوگا، تو تمام اہل قیامت کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ شخص جنتی ہے، اس کے برعکس لوگون کو اس کے جہنمی ہونے کا علم ہو جائے گا، لیکن حکماے اسلام کتابت کے حقیقی معنی مراد نہین لیتے، اور کہتے ہین کہ کتابت سے وہ اصطلاحی نقوش مراد ہین جو معانی مخصوصہ پر دلالت کرتے ہیں، اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہین کہ انسان جب کسی کام کو بار بار کرتا ہے تو اس کے نفس مین اس کا ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے، اب اگر یہ ملکہ مفید کامون کا ہے تو موت کے بعد اس سے انسان کو مسرت حاصل ہوگی اور اگر مضر کامون کا ہے تو موت کے بعد اس کا ضرر اور بھی زیادہ ہو جائے گا، اس لیے جب ایک کام کے بار بار کرنے سے اس قسم کا ملکۂ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کام کے ہر بار کرنے سے نفس مین اس کا کچھ نہ کچھ ملکہ ضرور پیدا ہوگا

(امام رازی ج ۵ ص ۲۰۱)

گو اس کا اثر محسوس نہ ہو لیکن اس کے وجود سے انکار نہیں ہوسکتا، اس سے معلوم ہوا کہ انسان پر ایک منٹ بھی ایسا نہیں گذرتا جس مین اس کی روح پر سعادت یا شقاوت کا کوئی اثر نہ پڑے، اس لیے اعمال کے لکھے جانے سے یہی روحانی اثر مراد ہے،[1]

اس مسئلہ کو امام صاحب نے اس آیت کی تفسیر مین اور زیادہ واضح کیا ہے،

وھو القاھر فوق عبادہ	اور وہی اپنے بندون پر ضابط ہے
ویرسل علیکم حفظہ..	اور تم لوگون پر نگہبان (فرشتے) تعینات
.........وھو اسرع	رکھتا ہے، اور وہ سب سے زیادہ جلد حساب
الحاسبین (انعام - ۸)	لینے والا ہے،

چنانچہ لکھتے ہین کہ ان نگہبانون سے وہی نگہبان مراد ہین جن کی طرف قرآن مجید کی ان آیتون مین اشارہ کیا گیا ہے،

لہ معقبٰت من بین یدیہ	(انسان کسی حالت مین بھی ہو) اسکے آگے اور اسکے پیچھے
ومن خلفہ یحفظونہ من	باری باری سے (خدا کے) موکل لگے رہتے ہین جو بحکم خدا
امر اللہ (رعد - ۲)	اس کی حفاظت کرتے ہین،
ما یلفظ من قول الا لدیہ	(انسان) کوئی بات مونہ سے نکالنے نہین پاتا مگر
رقیب عتید (قٓ - ۲)	ایک محافظ اسکے پاس (لکھنے کو) تیار (رہتا) ہے،
وان علیکم لحافظین کراما	حالانکہ تم پر (سہاسے) محافظ (تعینات) ہین (یعنی)
کاتبین یعلمون ما تفعلون	کراماً کاتبین (فرشتے) کہ جو کچھ بھی تم کرتے ہو
(انفطار - ۱)	ان کو معلوم رہتا ہے،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۷۵ - ۲۷۶

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان نگہبانون کا کام اعمال کی نگہداشت ہے، اور اس غرض سے وہ اس کو لکھتے رہتے ہین، یہ تو اہل شریعت کا بیان ہے، لیکن اہل حکمت مین متاخرین کہتے ہین کہ خداوند تعالیٰ نے جب متضاد عناصر کی ترکیب سے ایک ڈھانچہ تیار کیا تو اس ترکیب کی وجہ سے اس مین روح اور مختلف قوتون کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی، اور یہی قوتین ان متضاد عناصر کی ترکیب کو قائم رکھتی ہین اور اس کی حفاظت کرتی ہین، اس لیے اس آیت مین نگہبانون کے مقرر کرنے سے یہی قوتین مراد ہین.

اسی طرح قیامت کے حساب مین بھی اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہین کہ خود خداوند تعالیٰ دفعۃً تمام بندون سے حساب لے لے گا، اور بعض لوگ کہتے ہین کہ ہر شخص سے حساب لینے کے لیے ایک ایک فرشتہ مقرر کر دیا جائے گا، لیکن حکماء نے اس حساب کی جو تفسیر کی ہے وہ دو مقدمون کے بعد سمجھ مین آسکتی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ کسی کام کے بار بار کرنے سے جیسا کہ استقراء تام سے ثابت ہوتا ہے، نفس مین اس کام کا ایک ملکہ راسخہ پیدا ہو جاتا ہے،

(۲) دوسرے یہ کہ جب ایک کام کے بار بار کرنے سے نفس مین اس قسم کا ملکہ پیدا ہوتا ہے تو لازمی طور پر ہر کام بلکہ اس کام کے ہر جزو کا نفس پر کچھ نہ کچھ اثر ضرور پڑتا ہے مثلاً اگر ایک کشتی مین لاکھ من کا بوجھ لاد دیا جائے اور وہ اس کی وجہ سے پانی مین صرف ایک بالشت ڈوب جائے تو رتی بھر وزن کی چیز ڈال دینے سے بھی وہ کچھ نہ کچھ پانی مین ضرور ڈوبے گی گو اس کا یہ ڈوبنا محسوس نہ ہو، اس مثال سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نیک یا بد کام کا برا یا بھلا اثر نفس پر کچھ نہ کچھ ضرور پڑتا ہے، اور اسی سے خداوند تعالیٰ کے اس قول کی صداقت ظاہر ہوتی ہے،

فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ (زلزال)

جس نے ذرہ بھر نیکی کی (ہوگی) وہ اس (نیکی) کو (بچشم خود) دیکھ لیگا اور جس نے ذرہ بھر برائی کی (ہوگی) وہ اس (برائی) کو (بچشم خود) دیکھ لیگا۔

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد جو افعال ہاتھ سے صادر ہوئے ہین ان سے ایک خاص قسم کا ملکہ پیدا ہوگا، اور یہی حال پانون کے افعال کا بھی ہے، اس لیے لازمی طور پر قیامت کے دن ہاتھ پانون انسان کے خلاف شہادت دین گے جس کے معنی یہ ہین کہ آثار نفسانیہ ان افعال کا نتیجہ ہین جو ان اعضاء سے صادر ہوئے ہین، اس لیے ان مخصوص اعضاء سے ان افعال کا صادر ہونا ان کی شہادت کا قائم مقام ہے، اب حساب کی کیفیت یہ ہے کہ حساب سے یہ معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے کہ خرچ کرنے کے بعد آمدنی کا کس قدر حصہ بچا اور جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نیک و بد کام کا ہر ذرہ نفس مین برا یا بھلا کچھ نہ کچھ اثر ضرور پیدا کرتا ہے لیکن انسان کے اعمال مختلف ہوتے ہین انکا کوئی کام برا اور کوئی اچھا ہوتا ہے اس لیے ہر کام دوسرے کام کے برے یا بھلے اثر کو مٹاتا رہتا ہے، لیکن اس نیک و بد اثر کے مٹ جانے کے بعد بھی نفس مین برائی یا بھلائی کا کچھ نہ کچھ اثر باقی رہتا ہے، جو مرنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے، گویا مصارف و مداخل کے بعد آمدنی کا یہ بچا کھچا حصہ ہے جس کا نام حساب ہے، لیکن چونکہ یہ اثر اس آن مین ظاہر ہوتا ہے جب نفس کا تعلق بدن سے منقطع ہو جاتا ہے، اس لیے اس کو خداوند تعالی نے سرعت حساب سے تعبیر کیا، یہ وہ اقوال ہین جو شریعت و حکمت کی تطبیق کے متعلق بیان کیے جاتے ہین لیکن اصل حقیقت صرف خدا کو معلوم ہے۔[1]

---

[1] تفسیر کبیر ج ۸ ص ۸۴-۸۶-۸۸-۸۹۔

واقعات قیامت کے متعلق سورہ ابراہیم کی ایک آیت ہے،

وبرزوا للہ جمیعا (ابراہیم-۳) اور (قیامت کے دن) سب لوگ خدا کے روبرو نکل کھڑے ہونگے،

اور اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ لغت مین بروز کے معنی چھپنے کے بعد ظاہر ہونے کے ہین، اور چونکہ خدا سے کوئی چیز چھپی نہین رہ سکتی اس لیے اس کے حق مین یہ لغوی معنی مراد نہین لیے جاسکتے، اس لیے ناگزیر طور پر اس کی مختلف تاویلین کی گئی ہین، ایک تو یہ کہ یہ لوگ لوگون کی آنکھون سے چھپ کر بدکاریان کرتے تھے، اور سمجھتے تھے کہ وہ خدا سے بھی چھپی رہ جائینگی لیکن قیامت کے دن جب خدا کے سامنے وہ آشکارا ہوجائین گی تو ان کو معلوم ہوجائیگا کہ خدا سے کوئی چیز چھپ نہین سکتی، دوسرے یہ کہ وہ قبر سے نکل کر خدا کے سامنے حساب کے لیے کھڑے ہون گے لیکن حکما، نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ روح نے جب بدن کو چھوڑ دیا تو گویا اس کا پردہ اٹھ گیا اور وہ ہر چیز سے برہنہ ہوگئی اور اسی کا نام خدا کے سامنے نمایان اور ظاہر ہونا ہے،

پھر خود لکھتے ہین کہ یہ آیت قریب قریب اس آیت کے

یوم تبلی السرائر (طارق-۱) جس دن لوگون کے دلون کے بھید جانچے جائین گے،

ہم معنی ہے، کیونکہ قیامت کے دن انسانون کے مخفی اور اندرونی حالات ظاہر ہوجائین گے اگر وہ نیک ہوئے تو خدا کے سامنے اپنے پاکیزہ اوصاف، چمکدار چہرے اور صاف ستھری روحون کے ساتھ کھڑے ہون گے، اور عالم قدس کے پرتو سے وہ اور بھی جگمگا اٹھین گی، اس کے برعکس وہ خدا کے سامنے ذلیل، سرنگون، پشیمانی اور رسوائی کی حالت مین کھڑے ہون گے۔[1]

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۴۰،

واقعات قیامت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت کا ایک ٹکڑا یہ ہے

ربنا واتنا ما وعدتنا علی	اے ہمارے پروردگار جیسی جیسی نعمتوں کے وعدے
رسلک ولا تخزنا یوم	اپنے رسولوں کی معرفت تو نے ہم سے فرمائے
القیمۃ (آل عمران - ۲۰)	ہیں ہمکو نصیب کر اور قیامت کے دن ہمکو رسوا نہ کیجیو،

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ قیامت کے دن انسان پر جب اپنی گمراہی اور بدکاری ظاہر ہوگی تو اس کو اس پر سخت ندامت ہوگی اور حکماے اسلام اسی کو عذاب روحانی قرار دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہوگا کیونکہ اس دعا میں خدا کے ایماندار بندوں نے بہت سی خواہشیں کی ہیں، ایک خواہش تو عذاب جسمانی سے بچنے کی انھوں نے ان الفاظ میں کی ہے، "فقنا عذاب النار" ان سب کے اخیر میں قیامت کی رسوائی سے بچنے کی خواہش کی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی عذاب جسمانی عذاب سے زیادہ سخت ہے،[۱]

ایک اور آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ اس سے حکماے اسلام کے اس بیان کی طرف اشارہ ہے کہ روحانی سعادتیں جسمانی سعادتوں سے زیادہ افضل ہیں اور چونکہ اس کتاب کے بہت سے مقامات میں ہم نے اس کو اچھی طرح ثابت کر دیا ہے، اس لیے اس موقع پر اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں،[۲]

سورہ انعام کی ایک آیت ہے،

وعندہ مفاتح الغیب	اور اسی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جن کو اسکے
لا یعلمھا الا ھو (انعام - ۷)	سوا کوئی نہیں جانتا،

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۸۲ [۲] ایضاً ج ۵ ص ۷۸

اور اسی کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ "اس آیت کی تفسیر میں حکماء کا ایک عجیب کلام ہے جو ان کے اصول پر مبنی ہے، کیونکہ یہ مسئلہ ثابت ہو چکا ہے کہ علت کے علم سے معلول کا علم ہو جاتا ہے، اور معلول کے علم سے علت کا علم نہیں ہوتا، اور چونکہ خدا کے سوا ہر چیز ممکن ہے اور ممکن لذاتہ کا وجود واجب لذاتہ سے ہوتا ہے اس لیے دنیا کی ہر چیز کا خالق صرف خدا ہے خواہ اس نے اس کو بلا واسطہ یا ایک واسطہ یا بہت سے واسطوں کے ذریعہ سے پیدا کیا ہو، اس لیے خدا کو جو اپنی ذات کا علم ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس کو پہلے معلول کا علم ہو اور چونکہ یہ دوسرا معلول تیسرے معلول کی علت ہے اس لیے اس کے علم سے اسکو تیسرے معلول کا علم بھی ہو جائے گا، اسی اصول کے مطابق اس کو دنیا کی ہر چیز کا علم ہے، لیکن یہ علم صرف اس کی ذات کے علم کا نتیجہ ہے، جو اس کو صرف اپنی ذات سے حاصل ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ خدا ہی کے پاس غیب کی کنجیاں ہیں جن کو اس کے سوا کوئی نہیں جانتا۔[1]

• سورہ آل عمران کی ایک آیت ہے،

ویتفکرون فی خلق السمٰوات	(اور عقلمند لوگ) آسمان اور زمین کی ساخت
والارض ربنا ما خلقت	میں غور کرتے ہیں (اور بے اختیار بول اٹھتے
ھذا باطلا (آل عمران-۲۰۰)	ہیں کہ) اے ہمارے پروردگار تو نے اس (کارخانۂ
. . . .	عالم) کو بے فائدہ نہیں بنایا،

اور اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ حکمائے اسلام نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے آسمانوں اور ستاروں کو پیدا کیا تو ان کو مخصوص قوتیں عطا فرمائیں تاکہ

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۸۰

ان کی حرکات اور ان کے باہمی اتصال سے دنیا کے مصالح حاصل ہون، ور زمین کے رہنے والون کو فوائد پہنچین، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ان کا وجود بے فائدہ ہوگا،[1]

سورہ ابراہیم کی ایک آیت ہے،

قالت لھم رسلھم ان نحن	ان کے پیغمبرون نے ان سے کہا کہ بیشک ہم تمھاری
الا بشر مثلکم و لکن اللہ	ہی طرح کے آدمی ہین مگر خدا اپنے بندون مین سے
یمن علی من یشاء من عبادہ	جس پر چاہتا ہے اپنا فضل کرتا (اور اس کو
(ابراہیم - ۲)	خدمت پیغمبری سے سرفراز فرماتا) ہے،

اور اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس مقام مین ایک نہایت عمدہ اور دقیق بحث ہے، اور وہ یہ کہ حکماے اسلام کی ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ انسان کے جسم و روح مین جب تک چند اوصاف قدسیہ نہ ہون وہ عقلاً پیغمبر نہین ہو سکتا، لیکن اہل سنت و جماعت مین جو لوگ ظاہری ہین ان کا خیال ہے کہ نبوت ایک عطیہ الہی ہے، خدا اپنے بندون مین سے جس کو چاہتا ہے دیدیتا ہے، اس کے لیے کسی قوت قدسیہ کی ضرورت نہین، اور ان لوگون نے اسی آیت سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ نبوت صرف خدا کا احسان اور عطیہ ہے، لیکن حکما نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان پیغمبرون نے اپنے مخصوص روحانی اور جسمانی فضائل محض تواضع و خاکساری سے نہین بیان کیے اور صرف خدا کے فضل و احسان کا تذکرہ کیا کیونکہ یہ بات معلوم تھی کہ اگر وہ ان فضائل سے متصف نہ ہوتے تو خداوند تعالی ان کو یہ مخصوص عطیہ نہ دیتا، لیکن اس باب مین جو بحث ہے وہ نہایت پیچیدہ، گہری، اور دقیق ہے،[1]

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۳۲،

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصے مین ہے

ولما بلغ اشدہٗ اتیناہ حکما وعلما وکذالک نجزی المحسنین (یوسف-۳) ....

اور جب یوسف اپنی جوانی کو پہنچے، ہم نے ان کو دانائی عطا فرمائی اور (نیز فضیلت) علم اور ہم نیکوکارون کو اسی طرح (انکی نیکی کا) بدلہ دیا کرتے ہین۔

اور اس آیت کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ اس آیت سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو جو نعمتین ملین وہ ان کے اس صبر کا معاوضہ تھین جس کو انھون نے مصیبتون اور تکلیفون پر کیا، اور بعض لوگون کا یہ خیال ہے کہ نبوت نیک کامون کا معاوضہ ہے، اور بعض لوگ کہتے ہین کہ جو شخص خداوند تعالی کی آزمایشون پر صبر کرتا ہے اور خداوند تعالی کی نعمتون کا شکر گذار ہوتا ہے، اس کو منصب نبوت عطا کیا جاتا ہے، ان لوگون کا استدلال یہ ہے کہ خداوند تعالی نے پہلے تو اس صبر کا ذکر کیا، جس کو حضرت یوسف علیہ السلام نے مصیبتون پر کیا، اس کے بعد یہ بیان کیا کہ خداوند تعالی نے ان کو منصب نبوت عطا فرمایا، اس کے بعد یہ فرمایا کہ "وکذالک نجزی المحسنین" جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی طرح جو شخص نیک کام کرتا ہو" اس کو منصب نبوت عطا کیا جاتا ہے" لیکن یہ قول صحیح نہین، کیونکہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ نبوت غیر کسبی چیز ہے۔[1]

امام صاحب نے اس مسئلہ کی زیادہ توضیح اس آیت کی تفسیر مین کی ہے۔

واذا جاءتھم آیۃ قالوا لن نومن حتی نوتی مثل

اور جب ان کے پاس کوئی آیت (قرآنی) آتی ہے تو کہتے ہین جیسی (نبوت) پیغمبران خدا

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۶۹،

ما اوتی رسل اللہ اللہ	کو دی گئی ہو جبتک (اسی طرح کی نبوت) ہم کو
اعلم حیث یجعل رسلتہ	نہ دیجائے ہم تو ایمان لانے والے ہیں نہیں
. . . .	(سو) خدا جس جگہ اپنی پیغمبری (کی امانت سپرد)
. . . .	کرتا ہے، وہ (اس جگہ کے محفوظ اور قابل اطمینان
(انعام - ۱۵)	ہونے کو بھی) خوب جانتا ہے۔

چنانچہ لکھتے ہین کہ" اللہ اعلم حیث یجعل رسلتہ" کے معنی یہ ہین کہ رسالت کی ایک خاص جگہ ہے اور اسی جگہ یہ امانت رکھی جاسکتی ہے، اس لیے جو شخص ان اوصاف کے ساتھ متصف ہوگا جنکی وجہ سے رسالت کی قابلیت پیدا ہوتی ہے، وہ پیغمبر ہوگا، لیکن ان اوصاف کا علم خدا کے سوا کسی اور کو نہین ہوسکتا، جاننا چاہیے کہ اس مسئلہ مین لوگون کا اختلاف ہے، بعض لوگون کا خیال ہے کہ نفوس انسانی کی ماہیت ایک ہی' اس لیے بعض انسانون کا پیغمبر ہونا محض خدا کا فضل واحسان ہے، ورنہ اس کے لیے کوئی ترجیحی وجہ نہین، لیکن دوسرے لوگ کہتے ہین کہ نفوس انسانی کی حقیقتین مختلف ہین' ان مین بعض نیک، تعلقاتِ جسمانی سے منزہ، انوار الہیہ سے روشن، اور بعض خسیس، تیرہ وتار اور جسمانیات کی شیدائی ہوتی ہین، اس لیے کوئی نفس جب تک پہلی قسم مین داخل نہ ہوگا اس مین وحی ورسالت کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا نہ ہوگی، لیکن پہلی قسم مین بھی کمی، بیشی اور ضعف وقوت کے لحاظ سے مختلف اور غیر محدود درجے قائم ہوجاتے ہین، اسی لیے پیغمبرون کے درجے مختلف ہین، بعض پیغمبرون کو عظیم الشان معجزے عطا ہوئے لیکن ان کو اتباع کی تعداد کم ملی، بعض پیغمبرون کو معجزے تو صرف دو ہی ایک ملے، لیکن ان کے اتباع کی تعداد بہت زیادہ تھی، بعض پیغمبرون مین

نرمی زیادہ پائی جاتی تھی، اور بعض میں سختی زیادہ تھی، لیکن اس قسم کی بحث استقصار چاہتی ہی جسکا یہ موقع نہیں ہے، لیکن

ان اللّٰہ اصطفیٰ آدم و نوحاً و — اور اللہ نے دنیا جہان کے لوگون پر (ترجیح دیکر)

آل ابراہیم و آل عمران — آدم اور نوح اور خاندانِ ابراہیم اور خاندانِ

علی العٰلمین (آل عمران - ۴) — عمران کو چن لیا ہے،

کی تفسیر مین اس کی مزید توضیح کی ہے، چنانچہ لکھتے ہین کہ اس آیت کی تفسیر مین دو قول ہین، ایک تو یہ کہ خدا نے حضرت آدم اور حضرت نوح علیہما السلام کے دین کو چن لیا، اور اس معنی کے لحاظ سے آیت مین مضاف یعنی دین کے لفظ کو محذوف ماننا پڑے گا، دوسرے یہ کہ خداوند نے ان لوگون کو اوصافِ ذمیمہ سے پاک و صاف کر لیا، اور ان کو اوصافِ حمیدہ کے ساتھ آراستہ و پیراستہ کیا، اور یہی قول اولیٰ ہے، کیونکہ اولاً تو اس مین کسی لفظ کو محذوف ماننا نہین پڑتا، دوسرے یہ کہ وہ خدا کے اس قول کے موافق ہے "اللّٰہ اعلم حیث یجعل رسالتہ"، حلیمی نے کتاب المنہاج مین لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام قوائے جسمانیہ اور قوائے روحانیہ مین اور لوگون سے مختلف ہوتے ہین، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "زمین میرے سامنے سمیٹ کر لائی گئی، اور مجھکو اس کے مشرق و مغرب دکھلائے گئے"، نیز آپ نے فرمایا کہ "تم لوگ اپنی صفون کو سیدھا کرو، کیونکہ مین اپنی پشت کے پیچھے سے بھی تم کو دیکھتا ہون"،

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آسمان و زمین کے ملکوت نظر آئے اور مفسرین نے اس کی تفسیر مین لکھا ہے کہ ان کی قوت باصرہ اس قدر قوی تھی کہ انھون نے اوپر سے نیچے تک

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۲۰۷ - ۲۰۸

کے ملکوت دیکھ لیے اور یہ کوئی عجیب بات نہین، کیونکہ دیکھنے والون کی قوت باصرہ مین اختلاف ہوتا ہے، زرقا یمامہ تین دن کی مسافت سے چیزون کو دیکھ لیتی تھی، قوت سامعہ کا بھی یہی حال ہے، آسمان پر فرشتون کے چلنے سے چرچراہٹ کی جو آواز پیدا ہوتی ہے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سن لیا، اسی طرح حضرت سلیمان علیہ السلام نے چیونٹی کی آواز سن لی اور اس کو سمجھ لیا، اس سے ان کی قوت فہم کا بھی اندازہ ہوتا ہے، اسی طریقہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیڑیے اور اونٹ سے گفتگو کی تھی، قوت شامہ کی بھی یہی کیفیت ہے، کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے جب حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس اپنی قمیص بھیجی تو ابھی وہ ان کے پاس پہنچی بھی نہ تھی کہ ان کی ناک مین حضرت یوسف علیہ السلام کی خوشبو پہنچ گئی، قوت ذائقہ کا بھی یہی حال ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بکری کے زہرآلود دستے کا گوشت کھایا تو فرمایا کہ یہ دستہ مجھکو خبر دیتا ہے کہ اس مین زہر ملا ہوا ہے، قوت لامسہ کی بھی یہی حالت ہے، اور اسی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ مین برودت محسوس ہوئی، جیسا کہ سمندر اور شتر مرغ کو محسوس ہوتی ہے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے حواس باطنی بھی نہایت قوی ہوتے ہین خداوند تعالی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق فرماتا ہے، سنقرئک فلا تنسیٰ "ہم تجھکو پڑھا دین گے، پھر تو اس کو کبھی نہین بھولے گا"!

حواس ظاہری اور حواس باطنی کی طرح انبیاء علیہم السلام کی قوت محرکہ بھی اور لوگون سے مختلف ہوتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معراج مین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا زندہ آسمان پر چڑھ جانا قوت محرکہ کے اسی اختلاف کا نتیجہ ہے،

قوائے ظاہری کی طرح انبیاء علیہم السلام کی روحانی اور عقلی قوتین بھی نہایت

اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہین، کیونکہ ان کے نفوس قدسیہ کی حقیقت اور لوگون کے نفوس سے مختلف ہوتی ہے اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذکاوت، فطنت اور جسمانیات سے بے نیازی کے اوصاف ان مین اعلیٰ درجہ پر پائے جاتے ہین، اس لیے جب روح نہایت پاک وصاف اور بلند رتبہ ہوتی ہے اور بدن بھی نہایت پاکیزگی کی حالت مین ہوتا ہے تو قوائے محرکہ و مدرکہ بھی کمال کے درجے پر پہنچ جاتے ہین، کیونکہ گویا یہ جوہر روح کا پرتو ہوتے ہین، جو بدن پر پڑتا ہے، اس لیے جب فاعل اور قابل دونون کمال کے درجہ پر پہنچے ہوئے ہوتے ہین، تو ان کے آثار مین بھی قوت، شرف اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے،

اس کے بعد حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لیکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک یہ روحانی قوتین جس تدریجی ترتیب کے ساتھ پیغمبرون کے مختلف خاندانون مین منتقل ہوتی رہی ہین ان کی تفصیل کی ہے، اور لکھا ہے کہ جو شخص اس معاملہ مین غور کرے گا اس پر عجیب و غریب اسرار منکشف ہون گے،[1]

اس قسم کی حکیمانہ اور عقلی تفسیرون کے متعلق امام صاحب نے اپنی تردیدی یا ترجیحی کوئی رائے ظاہر نہین کی ہے، اس لیے صاف طور پر یہ نہین معلوم ہوتا کہ یہ امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، یا اوبعضون نے جیسا کہ ان کا عام انداز ہے ان مباحث کو تکثیر بحث اور تشحیذ ذہن کے لیے شامل تفسیر کر لیا ہے، تاہم مولانا شبلی مرحوم امام صاحب کے اشارات و کنایات سے یہ نتیجہ نکالتے ہین کہ یہ امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، چنانچہ علم الکلام مین لکھتے ہین،

"امام صاحب نے اصل حقیقت کے اظہار کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے، جو لوگ اسرار شریعت سے بحث کرتے تھے، اور معقول و منقول مین تطبیق دیتے تھے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۔ ص ۴۵۲-۴۵۳

امام صاحب نے ان کا نام حکماے اسلام رکھا (اور وہ) اس گروہ کا نام تعظیم کے لہجہ مین لیتے ہین اور ان کے اقوال پر نکتہ چینی نہین کرتے بلکہ اکثر جگہ کنایۃً اور بعض جگہ صراحۃً انکی تحسین کرتے ہین،

ان حکما کی زبان سے جن مسائل کو بیان کیا ہے وہ درحقیقت امام صاحب کے اصلی خیالات ہین، اور وہ علم کلام کی جان ہین،

ہم اگرچہ بذاتِ خود اس کا کوئی قطعی فیصلہ نہین کر سکتے تاہم اس مین کوئی شبہہ نہین کہ امام صاحب کا درجہ عام متکلمین سے بلند تھا اور وہ بالکل ظاہری متکلم نہ تھے، بلکہ تصوف اور حکمت کی طرف ان کا خاص میلان تھا، چنانچہ اس آیت

لھم جنّٰت تجری من تحتھا الانھر	ان کیلیے (بہشت کے) باغ ہون گے جنکے تلے
خلدین فیھا ابدا رضی اللہ	نہرین (پڑی) بہ رہی ہونگی (اور وہ) ان مین
عنھم ورضوا عنہ ذٰلک	ہمیشہ ہمیشہ رہین گے اللہ ان سے خوش اور وہ
الفوز العظیم (مائدہ - ۱۶)	اللہ سے خوش یہ ہے بڑی کامیابی ،

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ متکلمین کے نزدیک ثواب کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک ایسا فائدہ ہے جو خالص، بے میل اور تعظیم پر مشتمل ہے، چنانچہ اس آیت مین لھم جنّٰت تجری من تحتھا الانھر سے خالص فائدہ کی طرف اور رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ ذٰلک الفوز العظیم سے تعظیم کی طرف اشارہ ہے لیکن جن لوگون کی روحین جلال خداوندی کی روشنیون سے چمک رہی ہین ان کے نزدیک خدا کے قول "رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ" مین ایسے عجیب و غریب اسرار ہین جو زبان قلم پر نہین آسکتے، خداوند تعالیٰ ہم کو انہی لوگون مین شامل کرے، جمہور کے نزدیک خداوند تعالیٰ کے قول "ذٰلک الفوز العظیم" مین "ذٰلک" کا اشارہ پوری

آیت کی طرف ہے، لیکن میرے نزدیک اس کا اشارہ خاص طور پر حضرت رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ کے ساتھ ہو سکتا ہے، کیونکہ دانشمندون کے نزدیک جنت اور جنت کی تمام چیزون کو خداوند تعالے کی خوشنودی سے وہی نسبت ہے جو عدم کو وجود کے ساتھ ہے، کیونکہ جنت خواہشات نفسانی کی وجہ سے مرغوب ہے، اور خوشنودی خدا کا وصف ہے، پھر ان دونون مین کیا مناسبت ہے؟ یہ بات اگرچہ ظاہری متکلم کو ناگوار معلوم ہوگی لیکن ہر شخص کو اسی چیز کی توفیق دی جاتی ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے،[۱]

نقلی حیثیت سے اسرائیلیات کا جو حصہ قابل تنقید تھا ان کا تعلق زیادہ تر ان قصون سے تھا جو قرآن مجید مین مذکور ہین، ان روایتون مین بعض باتین تو غیر ضروری مبالغہ آمیز بلکہ بعض صورتون مین بالکل عقل کے ... مخالف ہین، اور بعض باتون سے انبیاء علیہم السلام کی ذات پر سخت اخلاقی اعتراضات وارد ہوتے ہین، لیکن کتب کلامیہ مین ان کا ذکر اس لحاظ سے نہین کیا جاتا کہ متکلمین کے نزدیک قرآن مجید کے اس حصہ سے بحث کرنا محدث اور مفسر کا منصب ہے، حالانکہ ان اعتراضات کا جواب علم کلام کا ایک نہایت ضروری جز تھا، اس بنا پر سب سے پہلے معتزلہ نے ان روایتون سے انکار کیا، ان کے بعد امام صاحب نے ان روایتون پر تنقید کی، اور نہایت قوی دلیلون سے ثابت کیا کہ یہ روایتین سرتاپا غلط ہین،

پہلی صورت مین امام صاحب نے ان تمام اسرائیلی روایتون کو اس اصول کی بنا پر رد کر دیا کہ قرآن مجید مین جو قصے مذکور ہین وہ تاریخی حیثیت سے مذکور نہین بلکہ ان کا مقصد محض پند و موعظت یا حصول عبرت ہے، اس لیے ان کی تمام تاریخی خصوصیات کا

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۳ ص ۲۰۰۔

نمایان کرنا غیر ضروری ہے، چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام کو جنت مین جس درخت کے پھل کھانے سے منع کیا گیا تھا اس کی تعیین مین اسرائیلی روایتین مختلف ہین، بعض لوگون کے نزدیک وہ گیہون کا، بعض لوگون کے نزدیک انگور کا اور بعض لوگون کے نزدیک انجیر کا درخت تھا، لیکن امام صاحب ان تمام روایتون کو نقل کرکے لکھتے ہین کہ قرآن مجید کے ظاہر الفاظ سے اس درخت کی تعیین نہین ہوتی، اس لیے ہم کو بھی اس تعیین کی ضرورت نہین، کیونکہ اس قصہ کا یہ مقصد نہین ہے کہ ہم کو متعین طور پر اس درخت کا علم ہو اور جو جز کلام کا اصل مقصود نہین ہوتی اس کی توضیح بعض اوقات غیر ضروری ہوتی ہے، مثلاً اگر ایک شخص کو کہین آنے مین دیر ہو جائے اور وہ اس کی یہ معذرت کرے کہ مجھکو اپنے غلامون کی تادیب مین دیر ہو گئی تو اس کے لیے ان غلامون کے نام اور اوصاف کا ذکر کرنا غیر ضروری ہے، اس کے لیے بہتر یہی ہے کہ صرف اسی قدر کلام پر اکتفا کرے اس لیے کوئی شخص یہ گمان نہین کر سکتا کہ اس نے توضیح بیان مین کوتاہی کی۔[۱]

قرآن مجید مین قارون کے قصہ مین ہے

فخرج علی قومہ فی زینتہ	(ایک دن) قارون اپنے تزک سے اپنی
(قصص - ۸)	قوم (کے لوگون) پر نکلا،

اور اس تزک و احتشام کی تفسیر مین مختلف اقوال مذکور ہین، مقاتل کا قول ہے کہ وہ ایک ایسے خچر پر نکلا تھا جس پر سونے کی زین کسی ہوئی تھی، اس کے ساتھ چار ہزار شہسوار ارغوانی رنگ کے کپڑے پہنے ہوئے، اور تین سو لونڈیان زیور اور سرخ رنگ کے کپڑے زیب تن کیے ہوئے خچرون پر سوار تھین، بعضون کا بیان ہے کہ وہ نوے ہزار آدمیون کے ساتھ اور

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۴۵۶ - ۴۵۷

بعضون کے نزدیک تین سو آدمیون کے ساتھ نکلا تھا، لیکن امام صاحب کے نزدیک قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ وہ تزک و احتشام کے ساتھ نکلا تھا، اس لیے ان تمام تفصیلات سے جو باہم متعارض ہین، قطع نظر کرلینا چاہیے،[۱]

قرآن مجید مین قیامت کی ایک یہ علامت بتائی گئی ہے،

واذا وقع القول علیهم	اور جب (خدا کا وعدہ (قیامت) ان لوگون
اخرجنا لهم دابة من الارض	پر پورا ہونے کو) ہوگا تو ہم زمین سے ان کیلیے
تکلمهم (النمل - ۷)	ایک جانور نکال کھڑا کرینگے کہ وہ ان سے بولیگا،

اور امام صاحب اسکی تفسیر مین لکھتے ہین کہ لوگون نے اس جانور کے متعلق مختلف حیثیتون سے بحث کی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ اس کا جسم کتنا بڑا ہوگا؟ اس کے متعلق حدیث مین ہے کہ اس کا طول ساٹھ گز کا ہوگا، یہ بھی مروی ہے کہ اس کا سر بادلون سے مل جائے گا، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ اس کی دونون سینگون کے درمیان کا فاصلہ ایک کوس کا ہوگا،

(۲) دوسرے یہ کہ اس کی خلقت کس قسم کی ہوگی؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ اسکے چار پانون اور دو بازو ہون گے، ابن جریج سے مروی ہے کہ اس کا سر بیل کا، آنکھ سور کی، کان ہاتھی کا، سینگ بارہ سنگھے کی، سینہ شیر کا، رنگ چیتے کا، دم مینڈھے کی اور کھر اونٹ کی ہوگی،

(۳) تیسرے یہ کہ وہ جانور کیونکر نکلے گا؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ تین دن مین نکلے گا،

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۳۰۰

(۴) چوتھے یہ کہ وہ کہاں سے نکلے گا؟ اس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ مسجد حرام سے نکلے گا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ کوہ صفا سے نکلے گا اور لوگوں سے عربی میں بات چیت کرے گا،

(۵) پانچویں یہ کہ وہ کتنی بار نکلے گا؟ اس کے متعلق روایت ہے کہ وہ تین بار نکلے گا، پہلی بار اقصاے یمن سے نمودار ہوگا، پھر چھپ جائے گا، دوسری بار بادیہ میں نمودار ہوکر ایک زمانہ دراز تک چھپا رہے گا، اس کے بعد مسجد حرام سے نکلے گا،

امام صاحب ان تمام روایتوں کو نقل کرکے لکھتے ہیں کہ قرآن مجید سے ان میں کوئی بات ثابت نہیں ہوتی، اس لیے اگر ان کے متعلق رسول اللہ صلعم سے کوئی حدیث مروی ہوگی تو وہ قبول کر لی جائے گی، ورنہ وہ ناقابل التفات قرار پائے گی[1]

قرآن مجید میں حضرت نوح علیہ السلام کی کشتی کا جو ذکر آیا ہے اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کشتی کے اوصاف کے متعلق بہت سے اقوال مذکور ہیں، ایک تو یہ کہ حضرت نوح علیہ السلام نے اس کشتی کو دو یا چار سال میں بنایا تھا اور اس کا طول تین سو گز اور عرض پچاس گز اور بلندی ۳۰ گز کی تھی، ساکھو کی لکڑی سے بنائی گئی تھی، اور اس میں تین درجے تھے، نیچے کا درجہ کیڑوں مکوڑوں کے لیے، بیچ کا درجہ چارپایوں کے لیے اور اوپر کا درجہ خود ان کے اور ان کی قوم اور ان کے زاد راہ کے لیے مخصوص تھا، دوسرے یہ کہ اس کا طول بارہ سو گز اور عرض ۶ سو گز کا تھا،

امام صاحب ان روایتوں کے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اس قسم کی بحثیں مجھے اچھی نہیں معلوم ہوتیں، کیونکہ ان کا علم غیر ضروری ہے، اور اس سے کوئی فائدہ نہیں

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۰۱

اور ان مین غور و فکر کرنا فضول ہے، بالخصوص ایسی حالت مین جبکہ ہم کو یقین ہے کہ اس جگہ کوئی ایسی دلیل نہین ہے جو صحیح جانب پر دلالت کرے، ہم کو جو کچھ معلوم ہے وہ یہ ہے کہ اس کشتی مین اسقدر وسعت تھی کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم اپنے زادراہ کے ساتھ اس مین بیٹھ سکتی تھی، اور ہر حیوان کے جوڑے اس مین آسکتے تھے، قرآن مجید مین صرف اسی قدر مذکور ہے، اس کے سوا اور کچھ مذکور نہین[1]

اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصا کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہین جنمین ایک قول یہ ہے کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام حسب معاہدہ حضرت شعیب علیہ السلام کی بکریان چرانے کو نکلے تو حضرت شعیب علیہ السلام نے ان سے کہا کہ جب دوراہے پر پہنچنا تو بائین جانب کا راستہ اختیار کرنا کیونکہ داہنے جانب کے راستہ پر اگرچہ گھاس بہت ہے لیکن وہان ایک اژدہا ہے، مجھے خوف ہے کہ تم کو اور تمھاری بکریون کو نگل نہ جائے، لیکن دوراہے پر پہنچکر بکریون نے داہنی جانب کا رخ کیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے روکنے کی بہت کوشش کی لیکن وہ نہ رکین، حضرت موسیٰ علیہ السلام سو گئے اور بکریان چرتی رہین، اسی حالت مین اژدہا نکلا تو ان کا عصا اٹھا اور اس کو مار کر پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پہلو مین آگیا، حضرت موسیٰ علیہ لسلام جاگے تو عصا کو خون آلود اور اژدہے کو مقتول پایا، اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نہایت خوش ہوئے، اور سمجھے کہ اس عصا مین خدا کی نشانی ہے،

لیکن امام صاحب ان اقوال کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ ان مین کسی قول کو کسی قول پر ترجیح نہین دیجا سکتی، کیونکہ قرآن مجید سے ان کے ترجیحی وجوہ نہین معلوم ہوتے، اور یہ اقوال خود باہم ایک دوسرے کے مخالف ہین،[2]

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۳ [2] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۴۰۴،

غرض اس قسم کے تمام موقعون پر امام صاحب صرف قرآن مجید کے الفاظ کو پیش نظر رکھتے ہین، اور مفسرین کی غیر ضروری تفصیلات اور غیر ضروری احتمالات کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہین، مثلاً خداوند تعالیٰ نے بنو اسرائیل کو حکم دیا تھا کہ گائے کو ذبح کر کے اس کے کسی ٹکڑے کو مقتول پر مارو تو وہ زندہ ہو جائے گا، لیکن قرآن مجید نے اس ٹکڑے کی تعیین نہین کی ہے، اس لیے اس کی تعیین مین مفسرین کا اختلاف ہے، کوئی کہتا ہے کہ اس سے زبان، کوئی کہتا ہے داہنی ران، کوئی کہتا ہے دم اور کوئی کہتا ہے کہ ہڈی مراد ہے،

لیکن امام صاحب کہتے ہین کہ قرآن مجید ان مین سے کسی کی تعیین پر دلالت نہین کرتا، اس لیے اگر اس کے متعلق کوئی صحیح حدیث موجود ہو تو اس کو قبول کر لینا چاہیے ورنہ خاموشی اختیار کرنی چاہیے،[۱]

یا مثلاً قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ایک اونٹنی کو حضرت صالح علیہ السلام کا معجزہ قرار دیا تھا، لیکن قرآن مجید مین یہ مذکور نہین ہے کہ وہ کس حیثیت سے معجزہ تھی، اس لیے وجہ اعجاز کی تعیین مین مفسرین کا اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہین کہ وہ اس لیے معجزہ تھی کہ وہ پہاڑ کی ایک چٹان سے نکلی تھی، بعضون کے نزدیک وجہ اعجاز یہ تھی کہ پانی پینے کیلیے ایک دن اس کے لیے، اور دوسرا دن تمام قوم ثمود کے لیے مقرر تھا، اس لیے ایک اونٹنی کے لیے تمام قوم کا پانی پی جانا ایک امر عجیب تھا، بعض لوگ وجہ اعجاز یہ قرار دیتے ہین کہ اپنے پانی پینے کے دن وہ اسقدر دودھ دیتی تھی کہ تمام قوم ثمود کے لیے کافی ہوتا تھا، اور بعض لوگون کا خیال ہے کہ

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۱ ص ۵۶۷

اس کے پانی پینے کا جو دن مقرر تھا، اس میں کوئی جانور چشمہ پر نہیں آتا تھا، لیکن امام صاحب ان تمام احتمالات کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ قرآن مجید سے صرف اس قدر ثابت ہوتا ہو کہ اس اونٹنی میں کوئی معجزانہ وصف ضرور تھا، لیکن یہ کہ وہ وصف کیا تھا، قرآن مجید میں مذکور نہیں،[۱] Till here.

اصحاب کہف کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے،

وتحسبهم ایقاظا وهم	اور (اے مخاطب) تو انکو سمجھے کہ جاگتے ہیں حالانکہ
رقود ونقلبهم ذات الیمین	وہ سوتے ہیں اور ہم داہنی طرف کو اور بائیں طرف کو
وذات الشمال (کہف - ۳)	انکی کروٹیں بدلواتے جاتے ہیں،

اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ان کی کروٹ بدلنے کی مدت میں اختلاف ہو، حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ وہ سال میں صرف دو کروٹیں بدلتے ہیں، مجاہد سے روایت ہے کہ وہ نو سال تک داہنی کروٹ اور نو سال تک بائیں کروٹ سوتے ہیں، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ صرف عاشورا کے دن ایک کروٹ بدلتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ ان احتمالات میں عقل کو کوئی دخل نہیں، اور قرآن مجید کے الفاظ ان پر دلالت نہیں کرتے اور ان کے متعلق کوئی صحیح حدیث بھی مروی نہیں، اس لیے ان کا حال کیونکر معلوم ہو سکتا ہے،[۲]

اسی طرح اصحاب کہف کے زمان و مکان میں بھی اختلاف ہے، امام صاحب ان اختلافات کو نقل کر کے لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک ان کے زمان و مکان کا علم عقل سے تو ہو نہیں سکتا صرف نص سے ہو سکتا ہے، اور وہ موجود نہیں اس لیے

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۸ ص ۱۷۱ [۲] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۶۹۷

اس علم کا کوئی ذریعہ نہین[1]،

دوسری صورت مین امام صاحب نے ان تمام روایتون سے انکار کیا جن سے پیغمبرون یا فرشتون کی عصمت پر اعتراض ہوتا تھا، مثلاً قرآن مجید مین ہاروت وماروت کا قصہ ان الفاظ مین بیان کیا گیا ہے،

واتبعوا ما تتلوا الشیٰطین
علیٰ ملک سلیمٰن وما کفر
سلیمان ولکن الشّیٰطین
کفروا یعلمون الناس السحر
وما انزل علی الملکین ببابل
ھاروت وماروت وما
یعلمٰن من احد حتی یقولا
انما نحن فتنۃ فلا تکفر
فیتعلمون منھما ما یفرقون
بہ بین المرء وزوجہ
. . . .
. . . .
(بقرہ-١٢)

اور (اُن ڈھکوسلون کے) پیچھے پڑ گئے جنکو سلیمان کے عہد سلطنت مین شیاطین پڑھا (پڑھایا) کرتے تھے حالانکہ سلیمان نے کفر کی (یہ) حرکت سرزد نہین ہوئی بلکہ کفر کیا تھا تو شیاطین نے کیا تھا، لوگون کو جادو سکھایا کرتے تھے اور (اسکے علاوہ ان باتون مین مشغول ہوگئے) جو بابل مین ہاروت وماروت فرشتون کو پہنچائی گئی تھین اور وہ (فرشتے بھی جو ان کو پہنچا تھا) کسی کو نہ بتاتے جبتک اس سے یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم تو (ذریعہ) آزمایش ہین تو (اس علم کو بری طرح استعمال کر کے) کہین تو کافر نہ ہوجائیو اس پر بھی ان سے ایسی باتین سیکھتے جن کی وجہ سے میان بی بی مین جدائی ڈال دین،

اس آیت مین پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "وَمَا انزلَ عَلَی المَلَکین" مین ما نافیہ

[1] تفسیر کبیر ج ٥ ص ٢٠٨

ہے یا موصولہ اور اس کا عطف کس پر ہے؟ بعض لوگ "ما" کو موصولہ مانتے ہین اور
اس کا معطوف علیہ سحر کو قرار دیتے ہین، اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شیاطین
سحر کی تعلیم دیتے ہین اور لوگون کو وہ باتین بھی سکھاتے ہین جو ان دونون فرشتون
پر نازل کی گئین، لیکن ابو مسلم اصفہانی کے نزدیک اس کا عطف ملک سلیمان پر ہے،
اور اس صورت مین آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شیطان ملک سلیمان اور ان دونون
فرشتون پر سحر کے نازل ہونے کا جو اتہام لگاتے تھے یہود اس کا اتباع کرتے تھے،
غرض ابو مسلم کو فرشتون پر سحر کے نازل ہونے کا انکار ہے اور اس پر اس نے متعدد
دلیلین قائم کی ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ سحر کفر ہے، اور اس کو خدا نازل نہین کرسکتا،

(۲) دوسرے یہ کہ اس آیت مین ولکن الشیٰطین کفروا یعلمون النّاس
السحر سے ثابت ہوتا ہے کہ سحر کی تعلیم کفر ہے، اس لیے اگر یہ ثابت ہو جائے کہ فرشتے
سحر کی تعلیم دیتے ہین، تو ان کا کفر لازم آئے گا، اس بنا پر اس نے آیت کی تفسیر جو اکثر
مفسرین کے قول کے مخالف ہے، یہ کی ہے کہ جس طرح شیاطین نے ملک سلیمان
کی طرف سحر کی نسبت غلط طور پر کی تھی اسی طرح فرشتون کی طرف بھی سحر کی نسبت غلط
تھی، فرشتون پر صرف دین و شریعت نازل کیے گئے تھے، اور وہ لوگ انھی کی تعلیم
دیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی کہتے تھے کہ "انما نحن فتنة فلا تکفر" جس سے
ان کا مقصد لوگون کو اس دین و شریعت کے قبول کرنے پر آمادہ کرتا تھا، کیونکہ اس وقت
دو گروہ موجود تھے، ایک گروہ نے تو اس شریعت کو قبول کر لیا تھا، لیکن دوسرا گروہ اس
سے منحرف اور وہ اس سے صرف اس قدر سیکھا تھا جس سے میان اور بی بی مین تفریق کرا سکے

(امام رازی ج ۱ ص ۴۲۱)

لیکن بعض لوگون کے نزدیک مانافیہ ہے، اور اس کا عطف "وما کفر سلیمان" پر ہے، اس لیے آیت کے معنی یہ ہوئے کہ نہ سلیمان نے کفر کیا نہ دونون فرشتون پر سحر نازل کیا گیا، اسی طرح "وما یعلمن من احد" مین بھی مانافیہ ہے، یعنی نہ ان دونون فرشتون پر سحر نازل کیا گیا، اور نہ کسی کو سحر کی تعلیم دیتے تھے، بلکہ اس سے روکتے تھے، اب "حتی یقولا انما نحن فتنۃ فلا تکفر" کے معنی بالکل یہ ہوئے کہ جس طرح ایک شخص یہ کہتا ہے کہ مین نے فلان کو یہ حکم نہین دیا یہانتک کہ مین نے اس سے یہ کہدیا کہ اگر تم ایسا کروگے تو تم پر یہ مصیبتین آئین گی، جس سے مقصود اس چیز کا حکم دینا نہین ہے بلکہ اس سے ڈرانا ہے۔

امام صاحب چونکہ تفسیر مین عقلی طرز کی پابندی کے ساتھ صرف و نحو، اور لغت و محاورہ کا بھی خاص طور پر لحاظ رکھتے ہین اس لیے ان اقوال کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ یہ اقوال اگرچہ بذاتِ خود اچھے ہین لیکن پہلا قول یعنی ما کو موصولہ قرار دینا اور اس کا عطف سحر پر کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ جو لفظ قریب ہے اس پر عطف کرنا بعید لفظ پر عطف کرنے سے زیادہ مستحسن ہے، رہ گئی یہ بات کہ خدا کی طرف سحر کے اتارنے کی نسبت جائز نہین ہوسکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کی تعلیم ایک طرف تو اس لیے دیجاتی ہے کہ لوگ اس پر عمل کرین، دوسری طرف اس لیے کہ لوگ اس سے احتراز کرین، اور فرشتون پر سحر اسی لیے اوتارا گیا تھا کہ وہ لوگون کو اس سے احتراز کرنے کی تعلیم دین،

اب اس کے بعد یہ بحث پیش آتی ہے کہ یہ دونون فرشتے زمین پر کیون آتارے گئے تھے؟ اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ فرشتون کو حضرت آدم علیہ السلام کی خلافت پر تو پہلے ہی سے اعتراض تھا، لیکن زمین مین آباد ہونے کے بعد جب بنو آدم کے اعمالِ قبیحہ کی ان کو اطلاع ہوئی تو اس پر فرشتون کو اور بھی زیادہ تعجب ہوا اسلیے

خداوند تعالیٰ نے فرشتون کی آزمایش کرنی چاہی اور ان سے کہا کہ تم مین جو فرشتہ سب سے زیادہ زاہد و عابد ہو اس کا انتخاب کرلو تاکہ مین اس کو زمین مین اتاردون، فرشتون نے ہاروت وماروت کا انتخاب کیا، خدا نے ان مین انسانی خواہشین پیدا کرکے ان کو زمین مین اتارا، اور ان کو شرک، قتل، زنا اور شراب خواری سے منع کیا، اس کے بعد ایک حسین اور بدکار عورت جس کا نام زہرہ تھا، ان کے پاس آئی اور وہ اس پر فریفتہ ہوگئے، لیکن اس نے کہا کہ جب تک تم لوگ بت پرستی اور شرابخواری نہ کروگے مین تمھاری خواہش پوری نہ کرسکون گی، ان فرشتون نے تھوڑی سی لیت ولعل کے بعد اس کی بات مان لی، پھر ایک سائل آیا تو اس عورت نے کہا کہ اگر اس نے ہماری ان باتون کا عام طور پر اظہار کردیا تو معاملہ خراب ہوجائے گا، اس لیے اس کو قتل کردو، انھون نے اس کو قتل کردیا، اور وہ عورت غائب ہوگئی، اس کے بعد فرشتون کو ان اعمال پر ندامت ہوئی تو خدا نے ان کو عذاب دنیوی اور عذاب اخروی مین سے ایک کے انتخاب کرلینے کا اختیار دیا، انھون نے عذاب دنیوی کو اختیار کیا، اور بابل مین آسمان وزمین کے درمیان معلق کرکے ان کو عذاب دیا جارہا ہے،

اس روایت کو نقل کرکے امام صاحب لکھتے ہین کہ یہ روایت لغو و مردود ہے، قرآن مجید کا ایک لفظ بھی اس پر دلالت نہین کرتا، اس لیے فرشتون کے نازل ہونے کی یہ وجہ نہین ہوسکتی بلکہ اس کی وجہ یہ ہے،

(۱) اس زمانے مین نہایت کثرت سے جادوگر پیدا ہوگئے تھے، جو جادو کے ذریعہ سے نبوت کا دعویٰ کرتے تھے، اور اس کو بطور معجزہ کے پیش کرتے تھے، اس لیے خدا نے ان دونون فرشتون کو اتارا تاکہ لوگون کو ایسے جادو سکھائین جن سے وہ ان جھوٹے

پیغمبرون کا مقابلہ کرسکین،

(۲) معجزہ سحر کے مخالف ہے، لیکن جب تک معجزہ اور سحر کی حقیقت کا علم نہ ہو معجزہ اور سحر کے اس اختلاف کا علم نہین ہو سکتا، لیکن چونکہ اس زمانے کے لوگ سحر کی حقیقت سے واقف نہ تھے اس لیے ان کو معجزہ کی حقیقت کا علم بھی نہ تھا، اسی غرض سے خدا نے ان دونون فرشتون کو اتارا تاکہ وہ لوگون کو سحر کی حقیقت بتائین،

(۳) یہ بھی ممکن ہے کہ جس سحر سے خدا کے دشمنون مین افتراق اور خدا کے دوستون مین اتحاد پیدا ہو اس زمانے مین جائز ہو، اور خدا نے ان فرشتون کو اسی غرض سے سحر کی تعلیم دینے کے لیے بھیجا ہو، البتہ اس زمانے کے لوگون نے سحر کی تعلیم حاصل کرکے اس کو برے مقصد مین استعمال کیا، اور اسی برے مقصد سے بچنے کے لیے یہ فرشتے جب لوگون کو سحر کی تعلیم دیتے تھے، تو کہتے تھے کہ "انما نحن فتنة" جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ سحر کی جو تعلیم دیتے ہین، اس کا مقصد اگرچہ عمدہ ہے لیکن اس کو برے مقاصد مین بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جس سے لوگون کو احتراز کرنا چاہیے اور اس لحاظ سے ہم ایک آزمائش ہین جس سے برے اور بھلے مقاصد مین سحر کے استعمال کرنے والون کا امتیاز ہو سکتا ہے[۱]،

قرآن مجید مین ہے:

هوالذی خلقکم من نفس	(لوگو) وہی (قادر مطلق) ہے جس نے تم کو تنِ تنہا
واحدة وجعل منها زوجها	(آدم) سے پیدا کیا اور اسی کی جنس کا اس کا جوڑا
لیسکن الیها فلما تغشٰها حملت	بنایا تاکہ مرد عورت کی طرف رغبت کرے، تو جب
حملا خفیفا فمرت به فلما	مرد عورت سے لپٹ جاتا ہے تو عورت کو ایک ہلکا سا

[۱] تفسیر کبیر ج اول ص ۶۴۹ تا ۶۵۰-۶۵۱-۶۵۲-۶۵۳،

اثقلت دعوا اللہ ربہما لئن اٰتیتنا صالحا لنکونن من الشاکرین فلما اٰتٰہما صالحا جعلا لہ شرکاء فیما اٰتٰہما فتعالی اللہ عما یشرکون ایشرکون ما لا یخلق شیئا و ھم یخلقون ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
۔ (اعراف ۔ ۲۴)

حمل رہ جاتا ہے، پھر وہ اس حمل کو لیے پھرتی ہے، پھر جب (حمل کی وجہ سے عورت زیادہ) بوجھل ہو جاتی ہے تو (میاں بی بی) دونوں (مل کر یہ خدا سے کرتے ہیں) ان کا پروردگار ہے دعا مانگتے ہیں کہ (اے خدا) اگر تو ہم کو (جیتا جاگتا) پورا بچہ عنایت کریگا تو ہم تیرا بڑا احسان مانیں گے، پھر جب (خدا) ان کو (جیتا جاگتا) پورا بچہ عنایت کرتا ہے تو اس (اولاد) میں جو خدا نے ان کو عنایت کی تھی خدا کے شریک بنانے لگتے ہیں، سو ان کے شرک سے خدا کی شان بہت اونچی ہے، کیا وہ ایسے (فرضی معبودوں یعنی بتوں) کو (خدا کا) شریک بناتے ہیں جو کسی چیز کو پیدا نہیں کر سکتے اور وہ خود (خدا کے) پیدا کیے ہوئے ہیں،

اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی سے روایت ہے کہ خدا نے حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تو ان کی پسلی سے ان کی بی بی حوا کو پیدا کیا، پھر جب حضرت آدم علیہ السلام نے ان سے جنسی تعلقات پیدا کیے تو ان کو ہلکا سا حمل قرار پایا، پھر جب حمل میں ترقی ہوئی اور اس میں ثقل پیدا ہوا تو حضرت حوا علیہا السلام کے پاس ابلیس ایک آدمی کی صورت میں آیا اور وضع حمل کے متعلق ان کو مختلف طریقوں سے ڈرایا، انھوں نے حضرت آدم علیہ السلام سے اس کا ذکر کیا تو دونوں اس غم و فکر میں مبتلا رہنے لگے، اس کے بعد ابلیس دوبارہ آیا اور کہا کہ اگر میں خدا سے

یہ دعا کرون کہ ایک جیتا جاگتا بچہ پیدا ہو اور وضع حمل مین آسانیان پیدا ہون تو تم لوگ اس کا نام عبدالحارث رکھنا، کیونکہ ابلیس کا نام حارث تھا، چنانچہ انھون نے اس کا نام عبدالحارث رکھا۔ اس بنا پر اس آیت مین حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کے مرتکب شرک ہونے کا جو ذکر ہے اس کے معنی یہ ہین کہ ان دونون نے ابلیس کو خدا کا شریک بنا لیا لیکن چونکہ اس تفسیر کے رو سے ایک پیغمبر کا شرک ثابت ہوتا ہے، اس لیے امام صاحب نے متعدد حیثیتون سے اس تفسیر کو غلط قرار دیا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ خداوند تعالیٰ اس آیت مین فرماتا ہے "فتعالی اللہ عما یشرکون" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگون نے اس شرک کا ارتکاب کیا تھا وہ دو شخص نہ تھے بلکہ پوری ایک جماعت تھی،

(۲) دوسرے یہ کہ خداوند تعالیٰ اس آیت مین فرماتا ہے "ایشرکون ما لا یخلق شیئاً وّھم یخلقون" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت سے ان لوگون کی تردید مقصود ہے جنھون نے بتون کو خدا کا شریک بنا لیا تھا، ابلیس کا ذکر اس مین کہین بھی نہین ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ اگر یہ شریک ابلیس ہوتا تو خدا یون فرماتا "ایشرکون من لا یخلق شیئاً" کیونکہ ابلیس ذوی العقول مین تھا اور ذوی العقول کے لیے من کا لفظ آتا ہے، ما کا لفظ نہین آتا،

اس قسم کے اور بھی متعدد وجوہ لکھکر لکھتے ہین کہ اس آیت کی اور بھی بہت سی تفسیرین کی جا سکتی ہین جن کی وجہ سے یہ تمام خرابیان دور ہو سکتی ہین، ان مین سب سے پہلی تفسیر وہ ہے جو قفال نے کی ہے، اور وہ یہ ہے کہ خدا نے ہم مین سے ہر ایک شخص کو تن واحد یعنی حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا کیا، پھر ان کی بی بی بھی انہی کی جنس سے پیدا کی، اس کے بعد جب

میاں بی بی نے باہم جنسی تعلقات پیدا کیے اور حمل قرار پایا تو دونوں نے یہ دعا کی کہ خدایا اگر تو ہم کو فرزند صالح عطا کرے گا تو ہم تیرے اس احسان کے شکر گذار ہوں گے لیکن جب خدا نے ان کو فرزند صالح عطا کیا تو دونوں نے اس میں اور چیزوں کو خدا کا شریک قرار دیا، مثلاً مادیین نے اس کو قانون فطرت کی طرف منسوب کیا اور منجمین نے اس کو ستاروں کے اثر کا نتیجہ قرار دیا، اور بت پرستوں نے اس کو بتوں کا عطیہ ٹھہرایا، خداوند تعالیٰ نے "فتعلی اللہ عما یشرکون" میں شرک کے ان تمام اقسام سے اپنی ذات کو منزہ قرار دیا،

اس تاویل کے رو سے تو اس آیت کو حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام سے کوئی تعلق ہی نہیں لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ اس قصہ کا تعلق ان ہی سے ہے تب بھی اس آیت میں "فلما اتاھما صالحا جعلا لہ شرکاء فیما اتاھما" شرک کی نسبت ان کی طرف نہیں ہے بلکہ ان کی اولاد کی طرف ہے یعنی "جعل اولادھما لہ شرکاء" لیکن مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں خود اس کی مثال موجود ہے یعنی "واسئل اھل القریۃ" کی جگہ مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اور "واسئل القریۃ" کہا گیا ہے، اب اس تاویل پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اس صورت میں تثنیہ کے صیغہ کے لانے کی کیا ضرورت ہے؟ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں، اور اس صنفی تقسیم کے لحاظ سے دونوں صنفوں کے لیے ایک جگہ تو تثنیہ کا لفظ اور دوسری جگہ مجموعی طور پر جمع کا لفظ استعمال کیا گیا ہے یعنی فتعلی اللہ عما یشرکون[1]۔

قرآن مجید کی جن آیتوں سے عصمت انبیاء پر حرف آتا ہے، ان میں ایک آیت یہ ہے،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۴۸۸ - ۴۸۹

ولقد همت بہ وھم بھا لولا ان رأی برھان ربہ (یوسف - ۳) ......

(اور وہ عورت) تو یوسف کے ساتھ ارادۂ (بد) کر ہی چکی تھی اور یوسف کو اپنے پروردگار کی (طرف کی) دلیل نہ سوجھ گئی ہوتی تو وہ بھی اس (عورت) کے ساتھ ارادہ (بد) کر بیٹھے ہوتے۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، ایک جماعت کا خیال ہے کہ جب زلیخا نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ ارادۂ بد کیا تو حضرت یوسف علیہ السلام بھی آمادۂ گناہ ہوگئے لیکن دوسری جماعت کو اس سے بالکل انکار ہے اور امام صاحب بھی اسی جماعت کے ہم خیال ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں کہ محققین مفسرین اور متکلمین کا یہی خیال ہے اور ہم بھی انہی کے ہمزبان ہیں اور قرآن مجید سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کو خدا کی دلیل نظر نہ آئی ہوتی تو وہ بھی ارادۂ بد کر بیٹھتے لیکن چونکہ ان کو وہ دلیل نظر آگئی اسلیے انھوں نے ارادۂ بد نہیں کیا، اب اس پر متعدد حیثیتوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں

(۱) ایک تو یہ کہ اس صورت میں "ھم بھا" "لولا ان رأی برھان ربہ" کا جواب مقدم ہوگا اور کلام عرب میں لولا کا جواب مقدم نہیں کیا جاتا،

(۲) دوسرے یہ کہ لولا کا جواب موکد باللام آتا ہے اس لیے اس کے جواب میں لھم بھا کہنا چاہیے تھا،

(۳) تیسرے یہ کہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام ارادۂ بد نہ کر چکے ہوتے تو خدا کی دلیل کو دیکھکر اس سے باز آنے کے کیا معنی ہوں گے؟

امام صاحب پہلے دونوں اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگرچہ لولا کے جواب کو موخر اور موکد باللام لانا بہتر ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ سرے سے اس کے جواب کو مقدم کرنا یا بغیر لام

کے لانا جائز ہی نہین، خود قرآن مجید مین اس کے جواب کو مقدم کیا گیا ہے ان کادت لتبدی
بہ لولا ان ربطنا علی قلبھا" اس کے علاوہ لولا کے لیے ایک جواب ضروری ہے اسیلیے
اگر "ھم بھا" کو اس کا جواب نہ مانا جائے تو کوئی دوسرا جواب محذوف ماننا پڑے گا اور یہ اگرچہ
جائز ہے تاہم خلاف اصل ہے، اس کے ساتھ جو جوابات مضمر مانے جائین گے وہ غیر متعین ہین اور
کسی خاص کی تعیین ترجیح بلا مرجح ہے، اس لیے ھم بھا ہی کو اسکا جواب ماننا چاہیے،

تیسرے اعتراض کا یہ جواب ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام ارادۂ بد سے اس لیے نہین
باز آئے کہ ان کے دل مین عورتون کی طرف رغبت ہی نہین تھی یا وہ ان پر قادر ہی نہ تھے بلکہ
محض خدا کی دلیل نے ان کو اس ارادہ سے باز رکھا،

اب سوال یہ ہے کہ خدا کی یہ دلیل کیا ہے؟ امام صاحب نے اس کے متعلق متعدد احتمالات
نقل کیے ہین،

(۱) ایک یہ کہ خداوند تعالیٰ نے پیغمبرون کے نفوس کو اخلاقِ ذمیمہ سے پاک کیا ہے، اور
خداوند تعالیٰ کی دلیل سے یہی اخلاق مراد ہین،

(۲) دوسرے اس سے ملکۂ نبوت مراد ہے، جو خود ارتکابِ فواحش سے روکتا ہے لیکن
جو لوگ حضرت یوسف علیہ السلام کی آمادگیِ گناہ کے قائل ہین وہ اس کے متعلق حضرت عبداللہ
ابن عباسؓ سے یہ روایت کرتے ہین کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ارادۂ بد کیا تو ان کو
حضرت یعقوب علیہ السلام کی شکل نظر آئی، جو دانتون مین انگلی دبا کر کہتے تھے کہ تمھارا نام تو
انبیاء کے گروہ مین لکھا ہوا ہے اور تم بدکارون کے کام کرتے ہو، حضرت یوسف علیہ السلام اس
پر بھی باز نہ آئے تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے انکو ڈھکیل دیا اور وہ بالکل ناکارہ ہو گئے،
امام صاحب اس روایت کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ یہ لوگ خود یہ روایت کرتے ہین کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے بغیر آپ کے حجرے مین کتے کا ایک پلہ داخل ہو گیا جسکی وجہ سے حضرت جبرئیل علیہ السلام آپ کے پاس چالیس دن تک نہین آئے، لیکن اس موقع پر یہ لوگ اس روایت کو بھول جاتے ہین اور کہتے ہین کہ بد کاری کی حالت مین حضرت یوسف علیہ السلام کے پاس حضرت جبرئیل علیہ السلام آئے، اسکے ساتھ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہین کہ حضرت یوسف علیہ السلام باوجود حضرت جبرئیل علیہ السلام کے آنے کے اس ارادہ سے باز نہ آئے، حالانکہ ایک بد کار سے بدکار آدمی بھی اگر اس حالت مین کسی صالح آدمی کو دیکھ لے تو وہ شرما کر بھاگ جائے، لیکن ان لوگون کا خیال ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے حضرت یعقوب کی شکل دیکھی اور اس پر بھی اس فعل سے باز نہ آئے، پھر جبرئیل علیہ السلام کے آنے پر بھی اس سے باز نہ آئے یہان تک کہ ان کو ڈھکیلنے کی ضرورت پیش آئی، خداوند تعالیٰ دینی معاملات مین ہم کو اس قسم کی گمراہی سے محفوظ رکھے۔[1]

انبیاء علیہم السلام کی عصمت پر جن واقعات سے حرف آتا ہے، ان مین ایک واقعہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا بھی ہے، کیونکہ ان کی قوم ایک مخصوص دن مین عید منانے کے لیے باہر نکل جایا کرتی تھی، لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس عید مین شرکت کرنے سے اس لیے انکار کیا کہ وہ بت خانے مین تنہا رہ جائین اور ان کو بتون کے توڑنے کا موقع ملے، اس غرض سے انھون نے اپنی عدم شرکت کا یہ عذر کیا کہ

انی سقیم (صفت - ۳) مین بیمار ہون

پھر جب انھون نے بتون کو توڑ ڈالا اور ان کی قوم نے اس کے متعلق ان سے باز پرس کی تو انھون نے کہا

بل فعلہ کبیرھم ھٰذا بلکہ (بت) جوان (سب) مین بڑا ہی اسنے یہ حرکت کی ہے

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۱۷۵ - ۱۷۶ - ۱۷۷

لیکن یہ دونون باتین غلط تھین، نہ وہ اس وقت بیمار تھے اور نہ اس بڑے بت نے
ان بتون کو توڑا تھا، اسی بنا پر حدیث مین آیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام عمر بھر مین صرف
تین جھوٹ بولے جو سب کے سب خدا کی ذات کے بارے مین تھے، ایک تو یہ کہ انھون نے
کہا کہ مین بیمار ہون، دوسرے انھون نے کہا کہ یہ حرکت اس سب سے بڑے بت کی ہے، تیسرے
یہ کہ انھون نے حضرت سارہؑ کو اپنی بہن کہا، دوسری روایت مین ہے کہ قیامت کے دن جب
لوگ ان سے شفاعت کی درخواست کرین گے تو وہ یہ عذر کرین گے کہ مین تین بار جھوٹ بولنے
کی وجہ سے اس کی صلاحیت نہین رکھتا، روایت کے علاوہ عقلی حیثیت سے بھی دروغ مصلحت آمیز
جائز ہے، لیکن امام صاحب اس روایت کو صحیح تسلیم نہین کرتے، چنانچہ لکھتے ہین کہ مین نے
بعض لوگون سے کہا کہ اس حدیث کو قبول کرنا مناسب نہین، کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام
کی طرف جھوٹ کی نسبت جائز نہین ہے، تو اس نے کہا کہ عدول راویون کو کیونکر جھوٹا کہا جا سکتا
ہے؟ مین نے کہا کہ جب اس مین تعارض واقع ہو گیا ہے تو راویون کی طرف جھوٹ بولنے
کی نسبت کرنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف نسبت کرنے سے بہتر ہے، اس کے علاوہ
اس روایت مین جھوٹ سے تعریض بھی مراد لی جا سکتی ہے، اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا ہے

ان فی المعاریض لمندوحۃ — تعریض کے ذریعہ سے جھوٹ سے بچاؤ
عن الکذب — کیا جا سکتا ہے

عقلی حیثیت سے بھی انبیاء کے لیے جھوٹ بولنا جائز نہین ہے، کیونکہ اس صورت
مین ان کی شریعت ہی سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، اور یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ
انھون نے کسی مصلحت سے غلط تعلیمات دی ہون ؟

ان وجوہ سے امام صاحب نے ان آیتون کی مختلف تاویلین کی ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو رات اور دن کے ایک خاص وقت مین بخار آجایا کرتا تھا اسلیے انھون نے ستارون کو دیکھا تاکہ ان کو بخار آجانے کا وقت معلوم ہو جائے، چنانچہ ستارون کو دیکھکر انھون نے وہ وقت معلوم کرلیا اور بالکل صحیح طور پر کہدیا کہ مین اس وقت بیمار ہونے والا ہون،

(۲) حضرت ابراہیم علیہ السلام کو تجربہ سے معلوم ہوگیا تھا کہ جب ایک خاص ستارہ نکلتا ہے تو وہ بیمار ہوجاتے ہین، چنانچہ جب انھون نے اس ستارے کو دیکھا، تو اسی تجربے کی بنا پر کہدیا کہ مین بیمار ہونے والا ہون،

ان دونون تاویلون سے یہ اعتراض بھی اٹھ جاتا ہے کہ علم نجوم ناجائز ہے، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیون اس علم سے مدد لی،

اسی طرح "بل فعلہ کبیرھم" کی بھی متعدد تاویلین کی ہین، جن مین ایک تاویل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بتون کے توڑنے سے انکار نہ تھا، بلکہ انھون نے تعریضاً اور استہزاءً اس کو سب سے بڑے بت کی طرف منسوب کیا،[۱]

عام مفسرین کی رائے کے مطابق انبیاء علیہم السلام پر سب سے بڑا اخلاقی الزام حضرت داؤد علیہ السلام کے قصہ سے عائد ہوتا ہے، جو قرآن مجید کی ان آیتون مین بیان کیا گیا ہے،

وھل اتاك نبؤا الخصم اذ	اور (اے پیغمبر) بھلا (ان) دعوے دارون کی
تسوروا المحراب اذ دخلوا	(بھی) خبر تم تک پہنچی ہے کہ جب وہ حجرہ (عبادت)
علی داؤد ففزع منھم قالوا	کی دیوار پھاند کر داؤد کے پاس آئے تو وہ ان

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۵۰ - ۱۵۱ جلد ۶ ص ۱۶۳

لاتخف خصمٰن بغی بعضنا
علی بعض فاحکم بیننا بالحق
ولاتشطط واھدنا الی
سواء الصراط ان ھذا
اخی لہ تسع وتسعون نعجۃً
ولی نعجۃ واحدۃ فقال
اکفلنیھا وعزنی فی
الخطاب قال لقد ظلمک
بسؤال نعجتک الی نعاجہ
وان کثیراً من الخلطاء لیبغی
بعضھم علی بعض الا الذین
اٰمنوا وعملوا الصٰلحٰت وقلیل
ماھم وظن داود انما
فتنّٰہ فاستغفر ربہ
وخر راکعا واناب . . .
. . . .
. . . .
(ص - ۲)

(کے بے وقت اور خلاف عادت آنے) سے
ڈر گئے، انھون نے عرض کیا کہ آپ ڈرین نہین ہم
دونون مین ایک جھگڑا ہے کہ ہم مین سے ایک نے
دوسرے پر زیادتی کی ہے تو آپ ہم مین منصفانہ
فیصلہ کر دیجئے اور انصاف سے نہ گذریے اور ہمکو
سیدھے رستے لگا دیجئے (اور دیکھیے) کہ یہ میرا بھائی ہے
(داود) اسکے (ہان) ننانوے دنبیان ہین اور میرے (ہان) صرف
ایک ہی دنبی ہے، اب کہتا ہے کہ اپنی دنبی بھی مجھے دیدے اور
اور بات چیت مین مجھکو دبا لیتا ہے (داود نے) کہا کہ
یہ جو تیری دنبی مانگ کر اپنی دنبیون مین ملانا چاہتا ہے
تو یہ تجھ پر ظلم کرتا ہے، اور اکثر شرکا ایک
دوسرے پر زیادتی کرتے رہتے ہین مگر (ہان)
جو لوگ ایمان رکھتے اور نیک عمل (بھی) کرتے ہین
(وہ زیادتی نہین کیا کرتے) اور ایسے لوگ بہت ہی
کم ہین اور (اب) داود کو خیال آیا کہ ہم نے
ان کو صرف ایک آزمایش مین ڈالا ہے تو انھون نے
اپنے پروردگار کے آگے (توبہ و) استغفار کی اور سجدے
مین گر پڑے، اور خدا کی طرف رجوع ہوئے،

اس قصہ کی تفسیر تین طریقون سے کی جاتی ہے،

(۱) ایک طریقہ جس سے حضرت داؤد علیہ السلام گناہ کبیرہ کے مرتکب قرار دیے جا سکتے ہین یہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے ننانوے بیبیان اور اوریا کے صرف ایک بی بی تھی، لیکن باوجود اس کے وہ اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے، اور بلطائف الحیل اس کو قتل کرا کے اسکی بی بی سے نکاح کر لیا، اس لیے خدا نے دو دعوے دار جن کی صورت مین دو فرشتون کو بھیجا جنھون نے ان کے سامنے ایک ایسا دعویٰ پیش کیا جو خود ان کے واقعہ سے مشابہت رکھتا تھا، فیصلہ کرنے کے بعد ان کو محسوس ہوا کہ انھون نے خود اس قسم کا جرم کیا ہے، اس لیے خدا کی بارگاہ مین توبہ و استغفار کی،

(۲) دوسرا طریقہ جس کے رو سے حضرت داؤد علیہ السلام صرف گناہ صغیرہ کے مرتکب قرار دیے جا سکتے ہین یہ ہے کہ

۱- اس عورت سے اوریا کی منگنی ہو گئی تھی، لیکن اس کے بعد حضرت داؤد علیہ السلام نے اس سے منگنی کر لی، اس لیے ان کا جرم صرف یہ ہے کہ باوجود بہت سی بیبیون کے انھون نے اپنے ایک مسلمان بھائی کی منگیتر سے اپنی منگنی کی،

۲- ان کی نگاہ بلا قصد اوریا کی بی بی پر پڑ گئی اور وہ بے اختیار اس پر فریفتہ ہو گئے، اور یہ دونون بے اختیاری فعل گناہ نہ تھے، البتہ جب اس کا شوہر اوریا قتل ہو گیا تو اس خیال سے کہ اب اس کی بی بی ان کے نکاح مین آجائے گی، ان کو اس کا بہت زیادہ صدمہ نہین ہوا اور اسی لغزش پر نادم ہو کر انھون نے توبہ و استغفار کی،

۳- اس زمانہ مین طلاق دلوا کر کسی کی بی بی سے شادی کر لینے کا عام رواج تھا، اسی رواج کی بنا پر حضرت داؤد علیہ السلام جب اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہوئے، تو اس سے طلاق دینے کی درخواست کی اور وہ اس درخواست کو رد نہ کر سکا، یہ اگرچہ شرعاً جائز تھا، تاہم

یہ طریقہ انبیاء کی شان کے خلاف تھا، اس لیے خداوند تعالیٰ نے ان کو ایک فرضی واقعہ سے اس پر تنبیہ کی اور انھون نے اس سے توبہ کی۔

لیکن امام صاحب ان دونون قصون کو صحیح نہین سمجھتے اور اس واقعہ کی ایسی توجیہ کرتے ہین جس سے حضرت داؤد علیہ السلام کسی معمولی اور غیر معمولی گناہ کے مرتکب نہین قرار دیے جا سکتے، اور وہ یہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے دشمنون کی ایک جماعت ان کے قتل کے درپے تھی، اور اس کے لیے موقع ڈھونڈ رہی تھی، ان کو یہ موقع اس طرح مل گیا کہ حضرت داؤد علیہ السلام ایک خاص دن مین تنہا خدا کی عبادت مین مشغول رہتے تھے، چنانچہ اسی خاص دن مین یہ لوگ دیوار پھاند کر ان کے عبادت خانہ مین گھس آئے۔ لیکن خلاف توقع اس وقت وہ تنہا نہ تھے، بلکہ ان کی حفاظت کے لیے ایک جماعت موجود تھی، اس لیے وہ لوگ خود ڈر گئے، اور یہ جھوٹا قصہ بنایا کہ ہم لوگ قتل کے لیے نہین آئے ہین، بلکہ ایک جھگڑے کا فیصلہ کرانے آئے ہین، لیکن قرآن مجید مین کوئی لفظ ایسا موجود نہین ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ جو لوگ حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس آئے تھے وہ خود ڈر گئے اور انھون نے اپنے بچاؤ کے لیے یہ جھوٹا قصہ گھڑا اس لیے جیسا کہ ابن حزم ظاہری نے ملل ونحل مین لکھا ہے یہ لوگ درحقیقت اپنا جھگڑا چکانے کے لیے آئے تھے، اور انھون نے کوئی جھوٹا قصہ نہین بنایا تھا، البتہ قرآن مجید سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے دفعۃً آنے سے حضرت داؤد علیہ السلام ڈر گئے، اس سے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی جماعت ان کے قتل کے درپے رہی ہو اور دفعۃً تنہائی کی حالت مین دیوار پھاند کر آجانے سے ان کا خیال اسی جماعت کی طرف منتقل ہوا ہو اور وہ ڈر گئے ہون، لیکن ان کے ڈرنے کو سازش قتل کا نتیجہ قرار دینا بھی

(امام رازی ... ۳۰ ...)

ضروری نہین ہے، غیر معمولی حالات مین چند آدمیون کا دفعۃً دیوار پھاند کر آ جانا بھی گھبراہٹ اور خوف کا سبب ہو سکتا ہے، بہر حال قرآن مجید سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ عبادت خانہ مین چند آدمی دفعۃً دیوار پھاند کر آئے، اور ان کے اس طرح آنے سے حضرت داؤد علیہ السلام ڈر گئے، لیکن انھون نے کہا کہ ڈرنے کی کوئی بات نہین، ہم دونون ایک جھگڑا لیکر آئے ہین، آپ اس کو چکا دیجئے، یہ جھگڑا بالکل سچا تھا، اور یہ دونون دعویدار آدمی تھے، فرشتے نہ تھے،

واقعہ کی اس تاویل سے حضرت داؤد علیہ السلام پر، اوریا کی بی بی پر فریفتہ ہونے اور اس کے قتل کے بعد اس سے نکاح کر لینے کا جو الزام عائد کیا جاتا تھا وہ بالکل ساقط ہو جاتا ہے، البتہ اس پر صرف یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خدا کی جانب سے یہ کون سی آزمائش تھی جس کے لیے ان کو توبہ و استغفار کی ضرورت پڑی اور یہ کونسا گناہ تھا جس کو خدا نے معاف کیا، اس لیے اس قصہ کا یہ ٹکڑا،

وظن داؤد انما فتنٰہ فاستغفر ربہ وخر راکعا واناب فغفرنا لہ ذلک	اور (اب) داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے صرف انکو آزمایا ہے تو انھون نے اپنے پروردگار کے آگے (توبہ) واستغفار کی اور سجدے مین گر پڑے اور (خدا کی طرف) رجوع ہوئے تو ہم نے انکی وہ (خطا) معاف کر دی،
(ص - ۲)	

واقعہ کی اس صورت کے مخالف پڑتا ہے، اس بنا پر امام صاحب نے اس ٹکڑے کی متعدد تاویلین کی ہین جن مین ان کی نقل کردہ روایت کے مطابق سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ ان لوگون کے دفعۃً آ جانے سے پہلے تو ان کو یہی بدگمانی ہوئی کہ یہ لوگ ان کے قتل کیلیے آئے ہین، لیکن بعد کو جب معلوم ہوا کہ یہ بدگمانی صحیح نہ تھی تو ان کو اس پر ندامت ہوئی اور

انھون نے اس پر توبہ و استغفار کی اور خدا نے ان کی اس لغزش کو معاف کردیا،

اس کے بعد امام صاحب نے مخالفین کی روایت کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ روایت اسی وقت صحیح تسلیم کی جاسکتی ہے، جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ دونون دعویدار فرشتے تھے اور ان مین دونون کے متعلق کوئی حقیقی جھگڑا نہ تھا، بلکہ انھون نے ایک فرضی جھگڑا بنالیا تھا، اس لیے اس سے پہلے تو فرشتون کا جو ہر طرح معصوم ہین، جھوٹ بولنا لازم آتا ہے اور پھر اس جھوٹ سے ایک پیغمبر پر سب سے بڑا اخلاقی الزام عائد ہوتا ہے اور دونون باتین ناجائز ہین،

لیکن جو لوگ ان دونون دعویدارون کو فرشتہ کہتے ہین ان کے دلائل یہ ہین کہ

(۱) رعایا کا کوئی فرد عبادت گذاری کی حالت مین حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس دیوار پھاند کر آنے کی جرأت نہین کرسکتا تھا،

(۲) رعایا کا کوئی فرد ان سے "لا تخف" یعنی ہم سے خوف نہ کیجیے،

(۳) اور "لا تشطط" یعنی انصاف سے نہ گذریے کہنے کی جرأت نہین کرسکتا تھا، اس سے ثابت ہوا کہ یہ دونون دعویدار فرشتے تھے،

لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ دلائل اسقدر ضعیف ہین کہ انکے جواب کی ضرورت نہین[1]

اس کے بعد حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک قصہ ان آیتون مین بیان کیا گیا ہے،

اذ عرض علیہ بالعشی الصفنت	ایک بار شام کے وقت خاصے کے اصیل
الجیاد فقال انی احببت حب	گھوڑے انکے روبرو پیش کیے گئے تو لگے کہنے کہ
الخیر عن ذکر ربی حتی توارت	مین نے اپنے پروردگار کی یاد سے مال کی محبت

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۸۵ - ۱۸۸ - ۱۸۹ - ۱۹۰ - ۱۹۱

کو ترجیح دی یہانتک کہ آفتاب (مغرب کے) پردے
مین چھپ گیا (اچھا تو) ان (گھوڑون) کو میرے
پاس لوٹا لاؤ اور اب مارے غصہ کے لگے
ان کی پنڈلیون اور گردنون کو ملنے،

اس آیت مین جو واقعہ بیان کیا گیا ہے، اس کے متعلق ایک روایت یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام گھوڑون کے دیکھنے مین اسقدر مشغول ہوئے کہ دن ڈوب گیا اور نماز عصر قضا ہوگئی، اس لیے انھون نے خدا سے دعا کی کہ آفتاب کو دوبارہ واپس لائے، لیکن چونکہ گھوڑون کے دیکھنے کی مشغولیت سے نماز عصر قضا ہوگئی تھی، اس لیے انھون نے گھوڑون کو واپس بلاکر تلوار سے ان کی پنڈلیان اور ان کی گردنین کاٹ ڈالین، اس تفسیر کے رو سے "حتی توارت بالحجاب" اور "ردوھا" مین جو ضمیرین ہین ان دونون کا مرجع آفتاب ہے، جس کا ذکر اگرچہ آیت مین نہین ہے، لیکن چونکہ آیت مین شام کا ذکر آگیا ہے اس لیے اس سے سورج کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا ہے، اس صورت مین سورج کا ڈوب کر دوبارہ نکل آنا حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک معجزہ قرار پاتا ہے، لیکن امام صاحب کے نزدیک ان دونون ضمیرون کا مرجع "صافنات الجیاد" یعنی گھوڑے ہین کیونکہ

(۱) صافنات الجیاد کا صریحی ذکر آیت مین موجود ہے اور آفتاب کا صریحی ذکر نہین ہے اس لیے جو لفظ صراحۃً مذکور ہے اسی کو ضمیر کا مرجع قرار دینا بہتر ہے،

(۲) اگر گھوڑون کے دیکھنے کی مشغولیت مین سورج ڈوب گیا تھا اور نماز عصر قضا ہوگئی تھی تو حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے اس حالت مین مناسب یہ تھا کہ خدا کی بارگاہ مین توبہ و استغفار کرتے نہ یہ کہ سوء ادبی سے اس کو دوبارہ سورج کے واپس بلانے کا

حکم دیتے،

(۳) اگر انھون نے سوء ادبی کی بھی تھی تو خدا کو صیغۂ واحد سے مخاطب کرنا تھا، لیکن انھون نے اس کو صیغۂ جمع سے مخاطب کیا، شاید یہ کہا جائے کہ انھون نے ایسا تعظیماً کیا، لیکن ہم ابھی کہہ چکے ہین کہ یہ نہایت غیر مودبانہ خطاب تھا، اس لیے اس کو مودبانہ خطاب کیونکر کہہ سکتے ہین،

البتہ اگر "ردوھا" کی ضمیر کا مرجع "صافنات الجیاد" یعنی گھوڑون کو قرار دیا جائے تو اخیر کے دونون اعتراضات اٹھ جاتے ہین، لیکن ان گھوڑون کے واپس بلانے کا جو حکم انھون نے دیا تھا اس کا مقصد یہ ہرگز نہ تھا کہ وہ تلوار سے ان کی پنڈلیون اور گردنون کو کاٹنا چاہتے تھے، کیونکہ اس سے ان پر متعدد الزامات عائد ہوتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ دنیوی مال و متاع کی محبت نے ان کو اسقدر بیخود کردیا کہ وہ نماز کو بھول گئے،

(۲) باوجود اس کے اونھون نے توبہ و استغفار نہین کیا،

(۳) ان گناہون کے ساتھ انھون نے سب سے بڑا گناہ یہ کیا کہ بلا قصور ان گھوڑون کی پنڈلیان اور گردنین کاٹ ڈالین،

اس کے ساتھ اگر "فطفق مسحا بالسوق والاعناق" کے معنی تلوار سے پنڈلیون اورگردنون کے کاٹنے کے ہون تو "وامسحوا برؤسکم وارجلکم" کے معنی بھی سر اور پاؤن کے کاٹنے کے ہون گے، حالانکہ اس کے معنی صرف سر اور پاؤن پر ہاتھ پھیرنے کے ہین، بہرحال اس آیت مین کوئی لفظ ایسا نہین ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ گھوڑون کے دیکھنے کی مشغولیت مین سورج ڈوب گیا اور حضرت سلیمان علیہ السلام کی نماز عصر قضا ہوگئی، پھر

سورج دوبارہ ڈوب کر نکل آیا، یا انھون نے گھوڑون کو واپس بلاکر ان کی پنڈلیان اور گردنین کاٹ ڈالین، بلکہ قرآن مجید کے الفاظ کے مطابق اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ ایک بار حضرت سلیمان علیہ السلام کو لڑائی کی ضرورت پیش آئی، اس غرض سے اونھون نے گھوڑون کا جائزہ لینا چاہا اور اس موقع پر فرمایا کہ مین ان گھوڑون کی محبت دنیوی غرض اور حظ نفس کے لیے نہین کرتا بلکہ محض خدا کے حکم سے کرتا ہون، اس کے بعد انھون نے گھوڑدوڑ کرائی اور گھوڑدوڑ مین جب گھوڑے ان کی نگاہون سے غائب ہوگئے، تو انھون شہسوارون کو حکم دیا کہ گھوڑون کو واپس لاؤ، وہ گھوڑے واپس آئے تو انھون نے ان کی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرا جس سے ان گھوڑون کی عزت افزائی مقصود تھی، یا یہ کہ وہ گھوڑون کے امراض وعیوب کے بہت بڑے ماہر تھے اس لیے انھون نے ان کی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرا تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ ان مین کوئی مرض یا عیب تو نہین[1]، اب اس تفسیر کے مطابق آیت کا ملخص ترجمہ یہ ہوگا،

ایک بار شام کے وقت خاصے کے اصیل گھوڑے ان کے روبرو پیش کیے گئے تو انھون نے کہا کہ مین مال کی محبت صرف اپنے خدا کی یاد یعنی اس کے حکم کی تعمیل مین کرتا ہون یہانتک کہ وہ گھوڑے آڑ مین چھپ گئے (تو انھون نے شہسوارون کو حکم دیا کہ) ان کو واپس لاؤ (وہ واپس آئے تو ان کی عزت افزائی یا امتحان کے لیے) انکی پنڈلیون اور گردنون پر ہاتھ پھیرنے لگے،

اور اس ترجمہ اور اس تفسیر پر کوئی عقلی یا اخلاقی اعتراض وارد نہین ہوتا،

اس کے بعد حضرت سلیمان علیہ السلام کا ایک اور قصہ اس آیت مین بیان کیا گیا ہے:

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۱۹۹-۲۰۰-۲۰۱

ولقد فتنا سلیمان والقینا	اور ہم نے سلیمان کو (ایک اور طرح پر بھی)
علیٰ کرسیه جسدا ثم اناب	آزمایا اور ان کے تخت پر ایک دھڑ لا ڈالا
قال رب اغفر لی	پھر (سلیمان نے خدا کی جناب میں) رجوع کیا
....	(اور) یہ (دعا مانگی کہ اے میرے پروردگار میرا
(ص - ۳)	قصور معاف فرما)

اس آیت کی تفسیر مین یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ سمندر مین ایک شہر آباد تھا جس کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے فتح کر لیا اور اس کے بادشاہ کو مار ڈالا اور اس کی لڑکی کو مسلمان بنا کر اپنے گھر مین رکھ لیا، لیکن یہ لڑکی اپنے باپ کی جدائی مین ہمیشہ رویا کرتی تھی، اسلیے حضرت سلیمان علیہ السلام کے حکم سے شیطان نے اس کے باپ کا ایک بت بنایا جس کو اس نے اپنے باپ کا لباس پہنایا، اور شام و صبح لونڈیون کے ساتھ جا کر اس کا سجدہ کرنے لگی، آصف نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس کی خبر دی تو انھون نے اس بت کو توڑ دیا، اور اس عورت کو سزا دی، اس کے بعد خود ایک میدان مین جا کر توبہ و استغفار کی، ان کی ایک اور لونڈی تھی جس کے پاس وہ خاص خاص حالات مین اپنی انگوٹھی جس کی وجہ سے ان کو ملک و اقتدار حاصل تھا، رکھ دیا کرتے تھے، چنانچہ ایک دن انھون نے وہ انگوٹھی اس کے پاس رکھ دی تو جو شیطان سمندر کا بادشاہ تھا، اس کے پاس حضرت سلیمان علیہ السلام کی شکل مین آیا، اور اس لونڈی سے وہ انگوٹھی لے کر پہن لی اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت پر بیٹھ گیا، لیکن خود حضرت سلیمان علیہ السلام کی صورت بدل گئی، اس لیے انھون نے لونڈی سے انگوٹھی طلب کی تو اس نے انکار کر دیا اور ان کو نکال دیا، اب ان کو اپنے گناہ کا احساس ہوا اور وہ دروازے دروازے بھیک مانگنے لگے، لیکن جب لوگون سے کہتے تھے کہ

مین سلیمان ہون تو لوگ ان کے اوپر خاک ڈالتے تھے، اور ان کو برا بھلا کہتے تھے، بالآخر انھون نے ماہی گیرون کے یہان اجرت پر کام کرنا شروع کیا، ان کی مچھلیان اٹھا کر لاتے تھے اور وہ اس کی اجرت مین روزانہ دو مچھلیان دیدیا کرتے تھے، یہانتک کہ اسی حالت مین انھون نے چالیس دن گذارے، کیونکہ اتنے ہی دن ان کے گھر مین بت پرستی کی گئی تھی، اس کے بعد آصف اور سرداران بنو اسرائیل نے شیطان کی حکومت سے بغاوت کی اور وہ بھاگ گیا، اور انگوٹھی کو سمندر مین ڈالدیا، جس کو ایک مچھلی نگل گئی، یہی مچھلی حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھ آگئی، اور انھون نے اس کا پیٹ چاک کیا تو انگوٹھی نکل آئی، اب انھون نے انگوٹھی پہن لی، اور خدا کا سجدہ کیا، اور ان کو حکومت واپس مل گئی،

اس آیت کے متعلق اس قسم کی اور بھی متعدد بے سروپا روایتین بیان کی جاتی ہین لیکن اُن سب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے تخت پر ایک دھڑ ڈال دینے سے اس پر شیطان کا بیٹھ جانا مراد ہے، لیکن اہل تحقیق کو متعدد وجوہ کی بنا پر ان روایتون سے انکار ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ شیطان انبیاء کی شکل اختیار کر سکتے ہین تو شریعتون پر اعتماد نہین قائم رہ سکتا، کیونکہ اس صورت مین جو انبیاء حضرت عیسیٰ، حضرت موسیٰ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہم السلام کی شکل مین ظاہر ہوئے ممکن ہے کہ لوگون کے گمراہ کرنے کے لیے شیطانون نے ان کی شکلین بدل لی ہون،

(۲) دوسرے یہ کہ اگر اس عورت کو حضرت سلیمان علیہ السلام نے بت پرستی کی اجازت دی تھی تو یہ کفر ہے، جو انبیاء سے صادر نہین ہو سکتا، اور اگر اجازت نہین دی تھی

تو اس عورت کے جرم کی سزا خداوند تعالیٰ حضرت سلیمان علیہ السلام کو کیون دیتا،

ان وجوہ سے انھون نے آیت کی متعدد تفسیرین کی ہین:

(۱) ایک تو یہ کہ صحیح روایت مین آیا ہے کہ ایک بار حضرت سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ مین آج کی رات ستر عورتون سے مقاربت کرون گا جن مین ہر ایک سے ایسا بچہ پیدا ہوگا جو خدا کی راہ مین جہاد کرے گا، لیکن انشاء اللہ کہنا بھول گئے، اس کے بعد انھون نے عورتون سے مقاربت کی تو صرف ایک عورت کو حمل ٹھہرا لیکن اس سے جو بچہ پیدا ہوا وہ بالکل ناتکمل اور گویا ایک مضغۂ گوشت تھا، لوگون نے اسی کو اٹھا کر ان کی کرسی پر ان کے گود مین ڈالدیا، لیکن اگر وہ انشاء اللہ کا لفظ کہہ دیتے تو ہر عورت کے بطن سے ایک شہسوار پیدا ہوتا جو خدا کی راہ مین جہاد کرتا،

صحیح بخاری مین یہ روایت متعدد طریقون سے مروی ہے، اور مفسرین نے اسی سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی آزمایش اور ان کی خطا جس سے انھون نے توبہ کی یہی تھی کہ وہ انشاء اللہ کا لفظ بھول گئے، اور ان کی کرسی پر دھڑ ڈالدینے سے ان کے گود مین اسی بچے کا ڈالدینا مراد ہے، لیکن خود اس روایت مین اسکی کوئی تصریح نہین ہے، البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری مین لکھا ہے کہ نقاش نے اس کے یہی معنی بیان کیے ہین، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ نقاش صاحب مناکیر ہے یعنی غیر مقبول روایتین بیان کرتا ہے[1]،

(۲) دوسری تفسیر یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی آزمایش یہ تھی کہ خدا نے ان کو ایک سخت مرض مین مبتلا کردیا، جس کی وجہ سے وہ تخت پر بیٹھتے تھے تو یہ معلوم ہوتا

[1] فتح الباری ج ۶ ص ۳۲۱

تھا کہ ایک مضغۂ گوشت یا قالب بیجان تخت پر پڑا ہوا ہے،

(۳) خود امام صاحب کے نزدیک کسی خوف کی وجہ سے ان کی یہ حالت ہو گئی تھی کہ ایک مضغۂ گوشت کی طرح تخت پر پڑے رہتے تھے، پھر خدا نے ان کے اس خوف کو دور کر دیا،

ان دونون تفسیرون کے مطابق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر انھون نے کوئی گناہ نہین کیا تھا تو مرض یا خوف کے زائل ہونے کے بعد طلب مغفرت کے کیا معنی ہین؟

امام صاحب نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ توبہ و استغفار گویا انبیاء کا تکیۂ کلام ہے، وہ خشوع و خضوع اور عجز و تواضع سے ہمیشہ توبہ و استغفار کرتے رہتے ہین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ مین رات اور دن مین ستر مرتبہ توبہ و استغفار کرتا ہون۔[1]

غرض قرآن مجید مین انبیاء علیہم السلام کے جو قصے مذکور ہین ان کے متعلق جن اسرائیلیات سے ان کی عصمت پر حرف آتا ہے، ان کی تردید امام صاحب نہایت زور شور سے کرتے ہین، لیکن بعض قصے ایسے ہین جن سے انبیاء کی عصمت پر تو حرف نہین آتا، تاہم وہ نہایت دور از کار اور انبیاء کی شان کے خلاف ہین، لیکن امام صاحب اس زور و شور سے ان کی تردید نہین کرتے، مثلاً حضرت ایوب علیہ السلام کے ابتلاء و امتحان کا قصہ قرآن مجید مین دو جگہ بیان کیا گیا ہے،

سورہ انبیاء مین ہے

وایوب اذ نادی ربہ انی مسنی الضر وانت ارحم الراحمین	اور (اے پیغمبر) ایوب (کی وہ حالت یاد کرو) جب انھون نے اپنے پروردگار کو پکارا کہ مجھکو

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۲۰۱ - ۲۰۲ - ۲۰۳

فاستجبنا له فکشفنا ما بہٖ من
ضرٍّ وآتینٰہُ اهله ومثلهم
معهم رحمة من عندنا و
ذکریٰ للعٰبدین ......

(یہ) بیماری لگ گئی ہے اور تو سب رحم
کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والا
ہے (تو میرے حال پر رحم فرما) تو ہم نے انکی
(فریاد) سن لی اور جو دکھ ان کو تھا اسکو
دور کردیا اور انکو انکے اہل (وعیال)
عطا فرمائے بلکہ ان کے ساتھ اتنے ہی اور
(یہ بخشش) ہماری مہربانی تھی (جو ہم نے ان پر کی)
اور عبادت کرنے والوں کیلیے (یہ واقعہ قابل)
یادگار ہے،

(انبیاء - ٦)

سورہ ص میں یہ قصہ ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے،

واذکر عبدنا ایوب اذ نادیٰ
ربه انی مسنی الشیطان بنصب
وعذاب ارکض برجلك هٰذا
مغتسل بارد وشراب ووهبنا له
اهله ومثلهم معهم رحمة
منّا وذکریٰ لاولی الالباب

اور (اے پیغمبر) ہمارے بندے ایوب کو یاد
کرو کہ انہوں نے ایک وقت اپنے پروردگار سے
فریاد کی کہ مجھکو شیطان نے ایذا اور تکلیف
پہنچا رکھی ہے (ہم کو ان کے حال پر رحم آیا اور فرمایا کہ)
کہ اپنے پاؤں سے (زمین کو) ٹھکراؤ (چنانچہ ٹھکرایا)
تو ایک چشمہ نکلا تو ہم نے ایوب سے فرمایا کہ)
تمہارے نہانے اور پینے کیلیے یہ ٹھنڈا پانی
حاضر ہے اور ہم نے انکو انکے اہل (وعیال)
اور ان کے ساتھ اتنے ہی اور عنایت فرمائے،

. . . . (یہ ہم نے ان کے ساتھ) اپنی طرف سے مہربانی

. . . . (کی) اور (مقصود یہ بھی تھا) کہ جو عقل رکھتے

(ص - ۴۴) ہوں ان کیلیے (یہ واقعہ) یادگار رہے،

اس قصہ کے متعلق امام بخاری کے نزدیک کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں :-

لم یثبت عند البخاری فی قصة ایوب شئ[1] — امام بخاری کے نزدیک حضرت ایوب علیہ السلام کے قصے کے متعلق کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے،

لیکن اسرائیلیات میں اس کے متعلق نہایت طویل قصہ مذکور ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خداوند تعالی نے حضرت ایوب علیہ السلام کو نبوت کے ساتھ بہت کچھ مال و دولت اور آل و اولاد بھی عطا فرمائی تھی، ابلیس کے دل میں اس پر حسد پیدا ہوا، اور اس نے خدا سے کہا کہ وہ اس مال و دولت اور صحت پر تو تیرا شکر کرتے ہیں، لیکن اگر تو ان کو کسی مصیبت میں مبتلا کردے تو وہ تیرا انکار کردیں گے، خدا نے اس کو ان کو مبتلائے مصیبت کرنے کی اجازت دیدی اور اس نے پہلے تو شیطانوں کے ذریعہ سے ان کے مال و دولت کو برباد کرادیا، لیکن وہ اس پر صابر رہے، اس کے بعد ان کی اولاد کو فنا کرادیا جس پر اگرچہ حضرت ایوب علیہ السلام نے گریہ وزاری کی، تاہم اس سے بھی استغفار کیا، پھر ان کو بیمار ڈالا اور ان کے بدن میں اس قدر پھوڑے نکل آئے کہ ان کے کھجلانے سے ان کے ناخن گر گئے، گوشت پوست سب ادھڑ گئے اور جسم سے بدبو آنے لگی، اہل شہر نے ان کو گھر سے نکال کر باہر ڈال دیا، اور سب لوگ ان سے متنفر ہوگئے، صرف ایک بی بی

[1] فتح الباری ج ۶ ص ۳۰۱

ان کی خدمت کرتی رہی، اس طرح انھون نے اس مصیبت مین ایک طویل زمانہ گذارا اور اس مدت مین بہت سے ایسے دردناک واقعات پیش آئے کہ سر رشتۂ صبر ان کے ہاتھ سے چھوٹ گیا، اور وہ مضطربانہ پکار اٹھے کہ مجھکو شیطان نے ایذاء اور تکلیف پہنچا رکھی ہے، خدا نے ان کی دعا کو قبول کرلیا، اور ان کو حکم دیا کہ زمین کو اپنے پانون سے ٹھکرا دین، ایک نہر نکل آئے گی، چنانچہ وہ نہر نکل آئی اور اس مین غسل کرنے اور اسکے پانی پینے سے وہ صحیح و تندرست ہوگئے، اور خدا نے ان کی اولاد کو زندہ کردیا اور ان کے علاوہ اور اولادین بھی عطا فرمائین،

امام صاحب نے ان دور از کار روایتون کو تفسیر کبیر مین نہایت تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے، اور خود ان کی کوئی تردید نہین کی ہے، البتہ یہ لکھا ہے کہ معتزلہ نے اس قصے پر متعدد وجوہ سے اعتراض کیا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ یہ صحیح نہین ہے کہ شیطان نے ان کو بیمار ڈالا تھا، کیونکہ اگر شیطان مین صحت اور مرض کے پیدا کرنے کی قدرت ہو تو وہ اجسام کے پیدا کرنے پر بھی قادر ہوسکتا ہے اور جس شخص کو اجسام کے پیدا کرنے کی قدرت ہوگی وہ خدا ہوگا،

(۲) دوسرے یہ کہ قرآن مجید مین خود شیطان کا یہ قول مذکور ہے

وما کان لی علیکم من سلطان	اور تم پر میری کچھ زبردستی تو تھی نہین، بات تو
الا ان دعوتکم فاستجبتم لی	اتنی ہی تھی کہ مین نے تم کو (اپنی طرف بلایا) اور
(ابراہیم - ۴)	تم نے میرا کہنا مان لیا،

اس سے معلوم ہوا کہ شیطان کو گمراہ کرنے کے سوا انسان پر اور کوئی قدرت حاصل نہین، لیکن امام صاحب ان دونون اعتراضات کو صحیح نہین سمجھتے، کیونکہ اس قصہ مین یہ مذکور ہے کہ شیطان نے ان کی ناک مین پھونک ماری جس سے اس مین خارش پیدا ہوگئی، لیکن

اس سے یہ لازم نہین آتا کہ جس شخص مین اتنی قدرت ہو وہ اجسام کو بھی پیدا کر سکتا ہے،
شیطان کو گمراہ کرنے کے علاوہ انسانون پر بے شبہ اس وقت تک کوئی قدرت حاصل
نہین ہے جب تک خدا کی طرف سے اس کی ممانعت ہو، لیکن اس قصہ مین یہ مذکور ہے کہ
شیطان نے خدا کی اجازت سے ایسا کیا اس لیے اس آیت اور اس قصے مین کوئی تناقض نہین ہے
(۳) تیسرے یہ کہ انبیاء کو ایسے امراض لاحق نہین ہوتے جس سے لوگ اُن سے
نفرت کرنے لگین۔[1]

غالباً امام صاحب کے نزدیک یہ اعتراض صحیح ہے، کیونکہ انھون نے اس کی کوئی تردید
نہین کی ہے،

بہرحال قرآن مجید کے الفاظ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام
کو کوئی سخت مرض ضرور لاحق ہو گیا تھا، البتہ اس مرض کی کوئی تصریح قرآن مجید اور صحیح روایتون
مین نہین ہے، ان کے مال و دولت کے برباد کرنے کا ذکر بھی قرآن و حدیث مین نہین ہے،
ان کی آل و اولاد کے فنا کرنے کا ذکر بھی قرآن و حدیث مین نہین ہے، البتہ قرآن مجید مین صرف اسقدر
ہے کہ خدا نے ان کی آل و اولاد بلکہ ان کے دوگنا ان کو واپس دیدی، اور جو لوگ اس بات کے
قائل ہین کہ وہ چھت کے گرنے سے دب کر مر گئی تھی، ان کا بیان ہے کہ خدا نے دوبارہ ان کو
زندہ کر دیا، اور امام صاحب بھی اسی کو ترجیح دیتے ہین،

دوسری آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو اس دکھ درد مین شیطان نے مبتلا کر دیا تھا،
اور آیت کے اسی ظاہری معنی سے وہ قصہ متعلق ہے، جو اسرائیلی روایتون مین مذکور ہے،
لیکن جو لوگ اس قصے کو صحیح نہین سمجھتے ان کے نزدیک اس دکھ درد مین تو ان کو خدا نے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۴۸۱

مبتلا کیا تھا، البتہ اس حالت میں شیطان ان کو مختلف قسم کے وسوسے دیا کرتا تھا، اس لیے انھوں نے اسی وسوسے سے گھبرا کر خدا سے فریاد کی کہ شیطان نے مجھکو اس وسوسہ اندازی سے سخت تکلیف میں مبتلا کر دیا ہے، خدا نے ان کی یہ دعا قبول کر لی، اور ان کے پانون کے نیچے سے ایک نہر نکال دی جس میں نہانے اور اس کے پانی کے پینے سے ان کا مرض زائل ہو گیا، اور ان کی اولاد جو ان سے جدا ہو گئی تھی وہ دوبارہ ان کو مل گئی، اور ان میں معاشرتی تعلقات قائم ہو گئے، اور چونکہ وہ بالکل صحیح و تندرست ہو گئے تھے اس لیے اس کے بعد ان کی آل و اولاد میں اور بھی اضافہ ہوا۔[1]

غرض عقلی اور اخلاقی حیثیت سے قرآن مجید پر جس قدر اعتراضات ہوتے ہیں امام صاحب ان سب سے تعرض کرتے ہیں، اور کبھی اپنی اور کبھی دوسرون کی زبان سے ان کا جواب دیتے ہیں، علم کلام کا یہ سلبی پہلو ہے اور غالباً سب سے پہلے اسی مقصد سے علم کلام ایجاد کیا گیا تھا، لیکن علم کلام کا ایجابی پہلو خود اسلامی عقائد کا اثبات ہے اور اس کے متعلق قرآن مجید کا طریقۂ دعوت دو اصول پر مبنی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ اگر انسان مجموعۂ عالم کے اجزاء، مثلاً ابر و باد، آسمان و زمین اور نباتات و حیوانات وغیرہ کی خلقت پر غور کرے گا تو ان میں اس کو خود خداوند تعالیٰ کے وجود، توحید اور قدرت و حکمت کے غیر متناہی عجائبات نظر آئیں گے اور ان سے اس کے ایمان کو قوت حاصل ہو گی،

(۲) دوسرے پیغمبرون اور ان کی امتون کے جو تاریخی قصے قرآن مجید میں مذکور ہیں وہ بجائے خود ایمان کی دعوت دیتے ہیں،

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۲۰۸

یہ ایک روحانی طریقۂ دعوت ہے جو عام و خاص سب کے لیے موزون ہے، اور قرآن مجید چونکہ عام و خاص سب کے لیے نازل کیا گیا ہے اس لیے خداوند تعالیٰ نے اسی طریقہ کو اختیار کیا، لیکن عباسی دور مین جب فلسفہ و منطق کا رواج ہوا تو لوگون نے اس روحانی طریقۂ دعوت کو عقلی طریقۂ دعوت کے قالب مین بدل دیا، اور جس طرح دوسرے عقلی علوم مثلاً حساب، ہندسہ اور ہیئت کا مطالعہ کرتے تھے اسی طرح قرآن مجید کا مطالعہ بھی کرنے لگے، اس لیے قرآن مجید کا روحانی اثر کم ہو گیا، اور اسلام کے سادہ اور آسان عقائد مین پیچیدگی پیدا ہو گئی، اور وہ معتزلہ اور اشعریہ کی تعلیمات کے قالب مین ڈھل گئے بعض صوفیہ نے اس نقص کو محسوس کیا اور اسلام کی دعوت اسی پہلے روحانی طریقہ سے دینے لگے، لیکن بالآخر اس دعوت نے بھی فلسفیانہ قالب اختیار کر لیا اور علم و فلسفہ کو جس قدر ترقی ہوتی گئی، یہ فلسفیانہ طریقہ بھی ترقی کرتا گیا، یہان تک کہ تمام علوم و فنون آیات قرآنی کی شرح و تفسیر کا ذریعہ بن گئے، اور اس مین روز بروز اضافہ ہوتا گیا، امام صاحب کی تفسیر اسی دوسرے طریقۂ تفسیر کا نہایت مکمل مجموعہ ہے، اس لیے اس مین سب کچھ ہے، صرف قرآن مجید کی روح نہین ہے،[1]

لیکن باوجودیکہ امام صاحب نے اس عقلی طریقۂ دعوت کو درجۂ کمال تک پہنچایا ہے تاہم ان کی تفسیر بالکل روح قرآنی کی جلوہ گری سے خالی نہین ہے، چنانچہ انھون نے اپنی تفسیر مین عقائد اسلام کا اثبات جن طریقون سے کیا ہے ہم چند جہات عقائد کے متعلق ان کا خلاصہ درج کرتے ہین،

وجود باری

خداوند تعالیٰ نے قرآن مجید مین اپنے وجود کے جو دلائل قائم کیے ہین ان مین چند

[1] ضحی الاسلام ج ۱ ص ۳۶۵

باتون کا لحاظ رکھا ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ قرآن مجید چونکہ خاص و عام دونون کے لیے نازل کیا گیا ہے، اس لیے خداوند تعالی نے اپنے وجود پر جو دلائل قائم کیے ہین وہ بہت زیادہ پیچیدہ نہین ہین بلکہ قریب الفہم اور دلنشین ہین،

(۲) دوسرے یہ کہ قرآنی دلائل کا مقصود بحث و مناظرہ نہین ہے، بلکہ عقائد حقہ کا اثبات ہے، اس لیے قرآن مجید مین خداوند تعالی نے اپنے ثبوت کے دلائل کو دلائل انفس اور دلائل آفاق مین محدود کر دیا ہے، کیونکہ اس قسم کے دلائل سے بندون پر خدا کے احسانات کا اظہار ہوتا ہے، جس سے بندے کے دل مین خداوند تعالی کی محبت پیدا ہوتی ہے، اور وہ بحث و نزاع کو چھوڑ کر خدا کی اطاعت و انقیاد پر آمادہ ہو جاتا ہے،

انہی دونون اصول کے مطابق خداوند تعالی نے سورہ بقرہ مین اپنے وجود پر یہ دلیل قائم کی ہے،

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقرہ - ۳)	لوگو! اپنے پروردگار کی عبادت کرو جس نے تم کو اور ان لوگون کو جو تم سے پہلے ہو گزرے ہین پیدا کیا، عجب نہین تم (آخر کار) پرہیزگار بنجاؤ، جس نے تمھارے لیے زمین کا فرش بنایا اور آسمان کی چھت اور آسمان سے پانی برسا کر اس سے تمہارے کھانے کے پھل پیدا کیے، پس کسی کو اللہ کا ہم پلہ نہ بناؤ اور تم تو جانتے بوجھتے) ہو،

اور اس دلیل کے متعلق امام صاحب لکھتے ہین کہ خداوند تعالیٰ کے ثبوت کے متعدد طریقے
ہین لیکن حدوثِ اعراض سے استدلال کرنے کا طریقہ سب سے زیادہ قریب الفہم ہے اور یہ طریقہ
دلائل انفس اور دلائلِ آفاق مین محدود ہے، اور آسمانی کتابین زیادہ تر انھی دونون دلیلون
پر مشتمل ہین اور خداوند تعالیٰ نے اس آیت مین ان دونون دلیلون کو جمع کر دیا ہے، دلیل انفس
یہ ہے کہ ہر شخص بداہتہً جانتا ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود نہ تھا، اور اب موجود ہوا ہے، لیکن
جو چیز عدم کے بعد موجود ہوتی ہے، اس کا کوئی موجد ہوتا ہے، لیکن اپنا موجد نہ خود وہ شخص ہے
نہ اس کے باپ ماں ہین نہ اور لوگ ہین، کیونکہ اس قسم کی ترکیب سے اور لوگون کا عجز بداہتہً معلوم
ہے، اس لیے ایک ایسے موجد کی ضرورت ہے جو ان موجودات سے مختلف ہوتا کہ
وہ ان اشخاص کی ایجاد کر سکے، البتہ اس موقع پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ فصول کی
طبیعتین، آسمان اور ستارے اس قسم کا اثر کیون نہین پیدا کر سکتے؟ چونکہ یہ اعتراض ہو سکتا
تھا اس لیے خداوند تعالیٰ نے اس کے بعد یہ بیان کیا کہ یہ چیزین بھی ایک موجد کی محتاج
ہین، یعنی یہ کہ اس نے تمھارے لیے زمین کا فرش بنایا، اور آسمان کی چھت بنائی، اور اسی
کا نام دلائلِ آفاق ہے، اور اس مین دنیا کے تمام تغیرات مثلاً رعد، بجلی، ہوا، بادل،
فصلون کا اختلاف سب شامل ہے، اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اجسامِ فلکیہ اور اجسامِ عنصریہ
سب کے سب جسمانیت مین مشترک ہین، اس لیے ان کے مخصوص اوصاف مثلاً انکی
مقدار اور شکل جسمانیت یا جسمانیت کے لوازم کا نتیجہ نہین ہو سکتے، ورنہ سب مین یہ اوصاف
مشترک طور پر پائے جائین گے، اس لیے ان کا مخصص ان سب سے الگ ہونا چاہیے،
لیکن اگر وہ بھی جسم ہو تو اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوگا کہ اور اجسام مین سے وہی کیون
موثر ہوا، لیکن اگر وہ جسم نہ ہو تو یا موجب بالذات ہوگا یا مختار، پہلی صورت اس لیے

باطل ہے، کہ اس صورت مین بعض اجسام کا بعض اوصاف کے ساتھ متصف ہونا، دوسرے اجسام سے اولیٰ نہ ہوگا، اس لیے اس کو قادر مختار ہونا چاہیے، اس سے ثابت ہوا کہ تمام اجسام ایک ایسے موثر قادر کے محتاج ہین جو نہ جسم ہے نہ جسمانی [۱]۔

ان سب کے بعد امام صاحب نے زمین اور آسمان وغیرہ کے فوائد بتائے ہین تاکہ ان سے خداوند تعالیٰ کے احسانات کا اظہار ہو اور بندے کا دل اس کی محبت سے معمور ہوجائے،

خدا کے وجود اور قدرت و حکمت کے متعلق قرآن مجید کی ایک آیت یہ ہے،

هو الذی یریکم البرق خوفاً	وہی (قادر مطلق) جو گرنے سے) ڈرانے اور
وطمعا وینشئ السحاب	(نیز بارش کی) امید دلانے کیلیے (بجلی کی چمک
الثقال	تم لوگون کو دکھاتا اور (پانی سے بھرے ہوئے)
(رعد - ۲)	بوجھل) دلون کو ابھارتا ہے،

لیکن یہ دلیل بھی محض خشک فلسفیانہ دلیل نہین ہے بلکہ روح قرآنی کے بالکل مطابق ہے، چنانچہ امام صاحب اس کے متعلق لکھتے ہین،

وانها تشبه النعم والاحسان	اور یہ دلیل بعض وجوہ سے نعمت اور احسان
من بعض الوجوه وتشبه العذاب	سے اور بعض وجوہ سے عذاب قہر سے
والقهر	مشابہت رکھتی ہے،

اس کے بعد لکھتے ہین کہ بجلی خدا کی قدرت کی نہایت عجیب دلیل ہے، کیونکہ اس مین کوئی شبہہ نہین کہ بادل پانی کے مرطوب اور ہوا اور آگ کے اجزاء سے مرکب ہے، لیکن پانی کے اجزاء اس مین غالب ہین اور پانی مرطوب اور سرد اور آگ گرم اور خشک ہے اور

[۱] تفسیر کبیر ج اول ص ۳۱۷ — ۳۱۸

ضد کا ضد تام سے ظاہر ہونا عقل کے خلاف ہے اس لیے ایک ایسے صانع مختار کا وجود ضروری ہے جو ضد کو ضد سے پیدا کر سکے۔

اسی طرح بادلوں کا پیدا کرنا بھی خدا کی قدرت اور حکمت کی دلیل ہے، کیونکہ پانی کے اجزاء یا تو فضا میں پیدا ہوئے ہیں یا یہ کہ وہ زمین سے چڑھ کر اوپر گئے ہیں، پہلی صورت میں وہ ایک حکیم قادر کے پیدا کرنے سے پیدا ہوئے ہیں اور یہی مقصود ہے، لیکن دوسری صورت میں وہ اجزاء زمین سے چڑھ کر ہوا کے سرد طبقے میں پہنچے ہیں، اور سرد ہو کر بوجھل ہو گئے ہیں، پھر زمین کی طرف واپس آئے ہیں، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ بارش کی صورت مختلف ہوتی ہے، کبھی بوندیں بڑی ہوتی ہیں، کبھی چھوٹی، کبھی قریب قریب گرتی ہیں، کبھی دور دور، کبھی دیر تک بارش ہوتی ہے، کبھی کم، اس لیے باوجودیکہ زمین کی طبیعت ایک اور بخارات پیدا کرنے والے سورج کی طبیعت ایک ہے، بارش کے اوصاف کا یہ اختلاف کسی فاعل مختار کی تخصیص ہی سے ہوگا۔[1]

رسالت اور نبوت

یا ایھا الناس قد جاءتکم موعظۃ من ربکم وشفاء لما فی الصدور وھدی ورحمۃ للمومنین قل بفضل اللہ وبرحمتہ فبذالک فلیفرحوا ھو خیر مما یجمعون (یونس۔ ۷)

لوگو (اتمام حجت کے طور پر) تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس نصیحت آچکی اور امراض قلبی (یعنی شرک وغیرہ) کی دوا اور ایمان والوں کیلیے ہدایت اور رحمت (آئے پیغمبر ان لوگوں سے) کہو (یہ قرآن) اللہ کا فضل اور اسکی رحمت ہے اور) لوگوں کو چاہیے کہ خدا کا فضل اور اسکی رحمت یعنی اس قرآن کو پاکر خوش ہوں کہ (یہ) دنیاوی فائدوں (سے جن کو وہ جمع کرتے ہیں کہیں بہتر ہے)

---

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۲۷۹ - ۲۸۰

کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ پیغمبرون کی نبوت کے ثابت کرنے کے دو طریقے ہین، ایک یہ کہ ہم یہ کہین کہ اس شخص نے نبوت کا دعویٰ کیا اور اس سے معجزہ صادر ہوا، اور جو شخص ایسا ہوگا وہ خدا کا سچا پیغمبر ہے، اس طریقہ کو خداوند تعالیٰ نے اس سورہ کی اس آیت مین

وما کان ھذا القرآن ان یفتری — اور یہ قرآن اس قسم کی کتاب نہین کہ خدا کے

من دون اللہ الخ (یونس - ۴) — سوا کوئی اس کو اپنی طرف سے بنا لائے،

بیان کیا ہے اور اس کو نہایت خوبی سے ثابت کیا ہے، اور ہم نے اس آیت کی تفسیر مین جو کچھ بیان کیا ہے، وہ دین کو قوی کرتا ہے، یقین پیدا کرتا ہے، شکوک و شبہات کو زائل کرتا ہے، اور جہالتون اور گمراہیون کو باطل کرتا ہے،

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم خود اپنی عقل سے یہ معلوم کرین کہ اعتقاد حق اور عمل صالح کیا ہے؟ اس لیے جو شخص آئے اور مخلوق کو اس کی دعوت دے اور ان کو اس کے کرنے پر آمادہ کرے اور اس کے نفس مین ایسی قوت ہو جو لوگون کو کفر سے ایمان کی طرف، اعتقاد باطل سے اعتقاد حق کی طرف، دنیا کی طرف بلانے والے اعمال سے آخرت کی طرف بلانے والے اعمال کی طرف لیجا سکے، وہ سچا پیغمبر ہے، اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ لوگون کے نفوس پر طرح طرح کے نقص، جہالت اور دنیا کی محبت کا غلبہ ہو گیا ہے اور ہم خود اپنی عقل سے جانتے ہین کہ انسان کی سعادت صرف اعتقاد حق اور عمل صالح سے حاصل ہو سکتی ہے، اور اس کا خلاصہ صرف ایک لفظ مین بیان کیا جا سکتا ہے، اور وہ یہ کہ جو چیز تم مین دنیا کی نفرت اور آخرت کی رغبت کا قوی جذبہ پیدا کر دے وہ عمل صالح ہے اور جو چیز اس کے مخالف ہو وہ عمل باطل اور گناہ ہے، جب یہ حالت ہے تو لوگ ایک ایسے انسان کے محتاج ہین جو کامل ہو، قوی النفس ہو، روشن روح رکھتا ہو،

علوی الطبیعۃ ہو اور اسی کے ساتھ ناقصون کو مقام نقص سے مقام کمال کی طرف لے جانے کی قدرت رکھتا ہو اور یہی شخص پیغمبر ہے، حاصل یہ کہ لوگون کی تین قسمین ہین، ناقص[۱]، کامل[۲]، لیکن وہ ناقصون کی تکمیل کی قدرت نہین رکھتے، کامل[۳] جو ناقصون کی تکمیل کی قدرت بھی رکھتے ہین، پہلی قسم مین عام لوگ داخل ہین، دوسری قسم کے لوگ اولیا ہین، اور تیسری قسم کے لوگ پیغمبر، اور چونکہ ناقصون کو نقصان کے درجے سے درجۂ کمال کی طرف لیجانے کے درجے اور مراتب مختلف ہوتے ہین، اس لیے نبوت کی قوت مین انبیاء کے درجے بھی مختلف ہوتے ہین، جب تم کو یہ مقدمہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہین کہ خداوند تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کو جب معجزہ کے طریقہ سے بیان کر چکا تو اس آیت مین آپ کی نبوت کی صحت کو دوسرے طریقہ سے بیان کیا اور یہ طریقہ نبوت کی حقیقت کو کھول دیتا ہے اور اس کی ماہیت کی تعریف کرتا ہے، معجزہ سے استدلال کو منطقی "برہان انی" کہتے ہین، اور دوسرے طریقے کو "برہان لمی" اور وہ اشرف، اعلی، افضل اور اکمل ہے، جاننا چاہیے کہ خداوند تعالیٰ نے اس آیت مین قرآن مجید کی چار صفتین بیان کی ہین، ایک یہ کہ وہ خدا کی جانب سے موعظت ہے، دوسرے یہ کہ امراض قلبی کی شفا ہے، تیسرے یہ کہ وہ ہدایت ہے، چوتھے یہ کہ وہ ایماندارون کے لیے رحمت ہے، اس لیے ان مین ہر ایک صفت کا ایک مخصوص فائدہ ہونا چاہیے، تو ہم کہتے ہین کہ روح کا تعلق اجسام کے ساتھ عشقِ طبعی کی بنا پر ہوا، اس کے بعد اس نے عالم جسمانی کی لذتون سے حواسِ خمسہ کے ذریعہ سے لطف اٹھایا اور اس کی خوگر ہو گئی، اور یہ معلوم ہے کہ نور عقل آخری درجہ مین جب حسی تعلقات قوی ہو جاتے ہین حاصل ہوتا ہے، اس لیے یہ استغراق جوہر روح مین عقائد باطلہ اور اخلاقِ ذمیمہ کا سبب بن گیا، اور وہ جوہر روح مین بمنزلہ امراض شدیدہ کے ہو گئے، اور اب اس کے لیے ایک

طبیب حاذق کی ضرورت پیش آئی، کیونکہ جو شخص کسی مرض شدید مین مبتلا ہو جاتا ہے، اور اسکو طبیب حاذق جو اس کا صحیح علاج کرے نہین ملتا، تو لا محالہ مرجاتا ہے، اور اگر ایسا طبیب ملجاتا ہے اور اس کا بدن صحیح علاج کے قابل ہوتا ہے تو اکثر صحت ہو جاتی ہے، اور مرض زائل ہوجاتا ہے، جب تم کو یہ معلوم ہو چکا تو ہم کہتے ہین کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مثل طبیب حاذق کے تھے اور اور یہ قرآن ان دواؤن کا مجموعہ تھا جن کی ترکیب سے مریض دلون کا علاج کیا جاتا ہے، لیکن جب طبیب مریض کے پاس جاتا ہے تو اس کے ساتھ اس کو چار درجے پیش آتے ہین،

(۱) پہلا درجہ یہ ہے کہ نامناسب چیزون کے کھانے سے اس کو منع کرتا ہے اور جن چیزون کی وجہ سے وہ اس مرض مین مبتلا ہوا ہے اس سے پرہیز کرنے کا حکم دیتا ہے، اور اسی کا نام موعظت ہے، کیونکہ وعظ کے معنی صرف یہ ہین کہ جو چیز خدا کی رضامندی سے دور اور قلب کو غیر اللہ مین مشغول رکھتی ہے اس سے رکا جائے،

(۲) دوسرا درجہ شفا کا ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس کو ایسی دوائین پلائے جو اس کے باطن سے ان اخلاط فاسدہ کا ازالہ کردین جو مرض کا سبب تھے، اسی طرح انبیاء علیہم السلام جب لوگون کو منہیات سے روکتے ہین تو ان کے ظاہر ناسزاوار باتون کے کرنے سے پاک ہوجاتے ہین اور اب وہ ان کو باطن کے پاک کرنے کا حکم دیتے ہین، اور یہ بات اخلاق ذمیمہ کے ازالہ اور اخلاق حمیدہ کے حاصل کرنے کے لیے مجاہدہ سے پیدا ہوسکتی ہے، کیونکہ ہم بیان کرچکے ہین کہ عقائدہ فاسدہ اور اخلاق ذمیمہ بمنزلہ امراض کے ہین، اس لیے جب وہ زائل ہوجائین گے تو قلب کو شفاء حاصل ہو جائے گی اور جوہر روح ان تمام نقوش سے پاک ہو جائے گا جو عالم ملکوت کے مطالعہ سے مانع ہوتے ہین،

(۳) تیسرا درجہ ہدایت کے حاصل ہونے کا ہے، اور یہ درجہ دوسرے درجہ کے حاصل

ہوئے بغیر نہیں حاصل ہو سکتا، کیونکہ جوہر روح تجلیاتِ الٰہیہ کے قبول کرنے کی صلاحیت
رکھتا ہے، اور خدا کی رحمت کا فیض عام ہے اور برابر پہنچا رہتا ہے، اس لیے ان تجلیاتِ
روحانیہ کے حاصل ہونے کا سبب وہ عقائد فاسدہ اور اخلاقِ ذمیمہ تھے، جس نے روح
پر تاریکی کی مہر لگا دی تھی اور تاریکی میں نور نہیں پیدا ہو سکتا، لیکن جب یہ حالات زائل ہو گئے
تو مانع اٹھ گیا، اس لیے ضرور ہے کہ عالمِ قدس کی روشنی جوہر نفس قدسیہ پر پڑے اور اس
روشنی کے معنی صرف ہدایت کے ہیں۔

(۴) چوتھا درجہ یہ ہے کہ جو نفوس ان روحانی درجوں کو پہنچ چکے ہیں، وہ اس قابل
ہو جائیں کہ اپنی روشنیاں ناقصوں کی روحوں تک پہنچا سکیں جس طرح سورج اس عالم
کے اجسام تک اپنی روشنی پہنچاتا ہے، خداوند تعالیٰ کے اس قول "ورحمۃ للمومنین"
سے یہی درجہ مراد ہے لیکن یہ درجہ ایمانداروں کے لیے اس لیے مخصوص کر لیا ہے کہ
معاندین کی روحیں انبیاء علیہم السلام کی روحوں کی روشنی سے منور نہیں ہوتیں، کیونکہ
وہی جسم سورج سے روشن ہونے کی قابلیت رکھتا ہے، جو سورج کے مقابل
واقع ہو، اور اگر یہ مقابلہ نہ ہو تو سورج کی روشنی اس پر نہ پڑے گی، اسی طرح جو روح انبیاء مطہرین
کی روحوں کی خدمت کی طرف متوجہ نہ ہوگی وہ ان کی روشنیوں سے فائدہ نہ اٹھا سکے گی،
اور ان ارواح مطہرہ مقدسہ کے آثار اس تک نہ پہنچ سکیں گے،..... غرض خلاصہ یہ ہے
کہ موعظت سے ناسزا اور باتوں سے لوگوں کے ظواہر کے پاک کرنے کی طرف اشارہ
ہے اور اسی کا نام شریعت ہے، اور شفاء سے عقائد فاسدہ اور اخلاق ذمیمہ سے روح کے
پاک کرنے کی طرف اشارہ ہے جس کو طریقت کہتے ہیں، اور ہدایت سے صدیقین کے دلوں
میں نور حق کے ظہور کرنے کی طرف اشارہ ہے اور اس کا نام حقیقت ہے، اور رحمت سے

یہ اشارہ ہے کہ روح کمال و اشراق کے اس درجے کو پہنچ گئی ہے کہ وہ ناقصوں کی تکمیل کر سکتی ہے اور یہی نبوت ہے[1]

معاد

وان لکم فی الانعام لعبرۃ نسقیکم
مما فی بطونہ من بین فرث و
دم لبنا خالصا سائغا للشاربین
. . . .
(نحل - ۹)

اور (لوگو!) تمھارے لیے چار پایوں میں بھی سوچنے کی جگہ ہے کہ انکے پیٹ میں جو (الابلا بھری) ہے اس سے (یعنی) گوبر اور خون میں سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں جس کو پینے والے آسانی سے (غٹ غٹ) پی جاتے ہیں

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ "ہم نے بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے دودھ کو خون کے فضلہ سے پیدا کیا ہے، اور خون اس غذا سے پیدا ہوتا ہے جس کو جانور کھاتا ہے، مثلاً بکری جب گھاس کھاتی اور پانی پیتی ہے تو خداوند تعالیٰ ان اجزاء کے لطیف حصے سے خون پیدا کرتا ہے، پھر اس خون کے بعض اجزاء سے دودھ پیدا کرتا ہے، پھر دودھ میں تین اجزاء پائے جاتے ہیں، جن کی طبیعتیں متضاد ہوتی ہیں، جن اجزاء میں گھی ہوتا ہے وہ گرم و تر اور جن اجزاء میں مائیت ہوتی ہے وہ سرد و تر اور جن میں پنیر ہوتا ہے وہ سرد و خشک ہوتے ہیں، حالانکہ یہ طبیعتیں اس گھاس میں موجود نہ تھیں جن کو بکری نے کھایا تھا، اس سے ظاہر ہوا کہ اجسام ہمیشہ ایک صفت کو چھوڑ کر دوسری صفت اور ایک حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت بدلتے رہتے ہیں باوجودیکہ ان میں ایک کو دوسرے سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حالات ایک فاعل، حکیم، رحیم کی تدبیر سے بندوں کی مصلحت کے موافق پیدا ہوتے ہیں،

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۵-۶-۷

اہل تحقیق کا بیان ہے کہ جسطرح دودھ کی پیدایش مین غور و فکر کرنا خدائے مختار کے وجود پر دلالت کرتا ہے، اسیطرح حشر و نشر کے امکان پر بھی دلالت کرتا ہے، کیونکہ یہ گھاس جسکو جانور کھاتا ہے پانی اور مٹی سے پیدا ہوئی ہے لیکن خالق عالم نے اپنی تدبیر سے اس مٹی کو گھاس بنا دیا، پھر اسکو جانور نے کھایا تو دوسری تدبیر سے اسکو خون بنا دیا، پھر دوسری تدبیر سے اس خون کو دودھ بنا دیا، پھر دوسری تدبیر کی، تو اس دودھ سے گھی اور پنیر پیدا ہوئے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ ان اجسام کی ایک صفت کو دوسری صفت سے اور ایک حالت کو دوسری حالت سے بدل دے، جب یہ صورت ہے تو ناممکن نہین ہے کہ وہ اس پر بھی قادر ہو کہ مردون کے بدن کے اجزاء مین زندگی اور عقل کی صفت پیدا کر دے، جیسا کہ وہ اس سے پہلے ان اوصاف سے متصف تھے، اس لیے یہ غور و فکر اس طریقہ سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ قیامت ایک امر ممکن ہے، محال نہین ہے،[۵]

بہرحال تفسیر کبیر کے تمام عقلی مباحث کے پیش نظر رکھنے کے بعد اس پر سب سے زیادہ قدیم اعتراض یہ ہے کہ اس مین اور سب کچھ تو ہے صرف تفسیر نہین ہے، اس لیے سب سے زیادہ یہ امر تحقیق طلب ہے کہ اس مین تفسیر ہے یا نہین؟ اس مین کوئی شبہہ نہین ہے کہ عقلی اور متکلمانہ مباحث کے ڈھیر مین خالص تفسیری حقائق و معارف تفسیر کبیر مین گم ہو گئے ہین، تاہم یہ کہنا بھی ظلم ہے کہ امام صاحب نے ان حقائق و معارف کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے، بلکہ وہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے ہر آیت کی تفسیر کے متعلق مفسرین کے تمام اقوال کو جمع کر دیتے ہین اور جب ان کو کوئی صحیح روایت مل جاتی ہے تو نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہین، مثلاً "فاذا نفخ فی الصور" کی تفسیر مین لکھتے ہین کہ صور کے متعلق تین اقوال ہین،

---

[۵] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۴۸۴

(۱) ایک یہ کہ صور ایک آلہ ہے، جب اس کو پھونکا جائے گا تو ایک بلند آواز پیدا ہوگی جس کو خداوند تعالیٰ نے دنیا کی بربادی اور اعادۂ اموات کی علامت قرار دیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ وہ ایک سینگھ ہے جس میں پھونکا جائے گا،

(۲) دوسرے یہ کہ یہ صورت کی جمع ہے، یعنی جب صور تون میں ان کی روحیں پھونکی جائینگی، اس لیے یہ لفظ بفتح واو ہے، اور حسن کا یہی قول ہے،

(۳) تیسرے یہ کہ صور کا پھونکنا ایک استعارہ ہے جس کا مقصد مردون کا اٹھانا اور جمع کرنا ہے، لیکن پہلا قول حدیث کی وجہ سے بہتر ہے،[1]

ان الذین آمنوا وعملوا الصّٰلحٰت	جو لوگ ایمان لائے اور انھون نے نیک عمل (بھی)
سیجعل لهم الرحمٰن ودًّا	کیے (خدائے) رحمٰن عنقریب ان کی محبت (لوگون
(مریم - ۷)	کے دلون میں پیدا کردے گا،

کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ "ودٌ میں دو قول ہیں، پہلا قول جمہور مفسرین کا ہے کہ خداوند تعالیٰ عنقریب دلون میں ان کی محبت پیدا کردے گا، بغیر اس کے کہ وہ خود محبت پیدا کرنا چاہیں اور ایسے ان اسباب کو جن سے محبت پیدا کرائی جاتی ہے، مثلاً قرابت، یا دوستی یا حسن سلوک وغیرہ کو کچھ دخل نہ ہوگا، بلکہ اس کو خود خداوند تعالیٰ پیدا کردے گا تاکہ خاص طور پر اس کے اولیاء کو یہ شرف حاصل ہو، اور سیجعل میں جو سین ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سورہ مکی ہے اور اس وقت مسلمان کافرون کے درمیان مبغوض تھے، اس لیے خدا نے ان سے وعدہ کیا کہ عنقریب جب اسلام کو قوت حاصل ہوگی تو یہ بغض محبت سے بدل جائے گا، یا یہ کہ یہ محبت قیامت کے دن لوگون کے دلون میں مسلمانون کے اعمال نیک کے ظہور سے پیدا ہوجائیگی،

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۳۰۳

اس آیت کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ خداوند تعالیٰ جب کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو جبرئیل سے پکار کر کہتا ہے کہ مین فلان سے محبت کرتا ہون تو تم لوگ بھی اس سے محبت کرو، اب جبرئیل علیہ السلام آسمان و زمین مین اس کی منادی کر دیتے ہین، اس کے بعد آپ نے یہ آیت پڑھی، کعب سے روایت ہے کہ انھون نے کہا کہ توراۃ اور انجیل دونون مین لکھا ہوا ہے کہ زمین مین اس وقت تک کسی کے دل مین محبت نہین پیدا ہو سکتی جب تک کہ خداوند تعالیٰ سے اس کی ابتدا نہ ہو، خداوند تعالیٰ پہلے اس کو آسمان والون پر اتارتا ہے، پھر زمین والون پر، اس کی تصدیق قرآن مجید کی اس آیت سے ہوتی ہے

"سیجعل لھم الرحمن ودا"

دوسرا قول ابومسلم کا ہے، اور وہ آیت کے یہ معنی قرار دیتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ان کو وہ چیز عطا فرمائے گا جس کو وہ محبوب رکھتے ہین، یعنی جنت مین ان کی محبوب چیزین ان کو عطا فرمائے گا،

امام صاحب نے متعدد آیتون کی تفسیر مین ابومسلم کے قول کو اختیار کیا ہے، اور بعض موقعون پر اس کی تعریف کی ہے، لیکن اس آیت کی تفسیر مین لکھا ہے کہ پہلا قول اولیٰ ہے کیونکہ محبت کے معنی محبوب لینا مجاز ہے، اور اسلیے بھی کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی اور اس کی یہی تفسیر کی[1]

صحیح روایتون کے بعد جب تک کسی لفظ کے حقیقی معنی مراد لیے جا سکتے ہین، وہ اس کے مجازی یا عقلی معنی مراد نہین لیتے ہین مثلاً

حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ مین "وفار التنور" کا جو فقرہ ہے، اس کی تفسیر

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۳۱

مین لکھتے ہین کہ تنور کے متعلق دو قول ہین، ایک یہ کہ اس سے وہی تنور مراد ہے جس مین روٹی پکائی جاتی ہے اور مفسرین کی بہت بڑی جماعت مثلاً ابن عباس حسن اور مجاہد کا یہی قول ہے، دوسرا یہ کہ اس سے وہ تنور مراد نہین جس مین روٹی پکائی جاتی ہے، اور اس صورت مین تنور کے متعلق چند اقوال ہین،

(۱) ایک یہ کہ پانی سطحِ زمین سے اُبلا اور اہل عرب سطحِ زمین کو تنور کہتے ہین،

(۲) دوسرے یہ کہ تنور زمین کے بلند حصے کو کہتے ہین، اور زمین کے بلند حصے سے پانی اس لیے نکلا کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا معجزہ قرار پائے اور نیز یہ کہ جب پانی زمین کے بلند ترین حصے سے نکلا تو اس کی بلندی کی وجہ سے اس کو تنور سے تشبیہ دیگئی،

(۳) تیسرے یہ کہ فار التنور، سے طلوعِ صبح مراد ہے، اور یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منقول ہے،

(۴) چوتھے یہ کہ اس سے واقعہ کی شدت کا اظہار مقصود ہے، جس طرح اس قسم کے موقع پر کہتے ہین حمی الوطیس یعنی تنور گرم ہوگیا،

ان تمام اقوال کو نقل کر کے امام صاحب لکھتے ہین کہ اگر یہ کہا جائے کہ ان اقوال مین کونسا قول صحیح ہے تو ہم کہین گے کہ اصل یہ ہے کہ کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا چاہیے، اور حقیقی معنی کے لحاظ سے تنور اسی جگہ کو کہتے ہین جہان روٹی پکائی جاتی ہے، اور عقلاً اس مین کوئی محال نہین ہے کہ اولاً پانی ایک معین مقام سے ابلا اور وہ مقام تنور تھا،[1]

ما کان لنبی ان یغل ومن یغلل یات بما غل یوم القیمۃ

اور پیغمبر (کی شان) سے (نہایت) بعید ہے کہ پیغمبر ہو کر خیانت کرے اور جو جرم خیانت کا

[1] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۸۴-۸۵

.... مرتکب ہوگا تو جو چیز خیانت کی ہو قیامت کے دن

(آل عمران - ۱۷) خدا کے روبرو بعینہ وہی چیز اسکو اٹھا کر حاضر کرنی ہوگی"

کی تفسیر میں لکھتے ہین کہ اس آیت کی تفسیر کے دو طریقے ہین، ایک تو اکثر مفسرین کا قول
ہے جنھون نے آیت کو اس کے ظاہری معنی پر قائم رکھا ہے، اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کا قول بھی دلالت کرتا ہے کہ مین قیامت کے دن تم مین سے کسی کو ایسی حالت مین
نہ ملون کہ اس کی گردن پر ایک اونٹ یا گائے یا بکری اپنی اپنی آواز کرتی ہوئی ہون اور وہ
یا محمد یا محمد پکارے، اور مین کہون کو مجھکو تمھارے متعلق کچھ اختیار نہین ہین نے تم کو تبلیغ کردی
محققین کہتے ہین کہ اس کا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ قیامت کے دن اس حالت مین آئے گا
تو اس کی رسوائی بڑھے گی، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس آیت کے ظاہری معنی مراد نہین ہین،
بلکہ تمثیل کے طور پر عذاب کی سختی کا بیان کرنا مقصود ہے، مثلاً خداوند تعالی نے ایک آیت
مین بیان فرمایا ہے کہ "اگر ایک رائی کا دانہ چٹان پر یا آسمانون مین یا زمینون مین ہو تو
خدا اس کو لائے گا"، لیکن اس آیت مین ظاہری معنی مراد نہین ہین، بلکہ یہ ثابت کرنا مقصود
ہے کہ خدا کے علم سے زمین و آسمان مین ایک ذرہ بھی مخفی نہین، اسی طرح اس آیت مین
مین بھی عذاب کی سختی کا بیان کرنا مقصود ہے،

امام صاحب اس قول کو نقل کر کے لکھتے ہین کہ اگرچہ اس تاویل کا بھی احتمال ہے
لیکن علم قرآن مین جو اصل معتبر ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر قائم رکھنا چاہیے بجز
اس صورت کے کہ جب کوئی دلیل اس کی مانع ہو اور اس جگہ ظاہری معنی کے لینے مین کوئی
مانع نہین، اس لیے اس کو قائم رکھنا چاہیے،[۱]

---

[۱] تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۲۶

ان تمام مثالون سے ثابت ہوتا ہے کہ تفسیر کبیر نہ تو صرف عقلی مباحث کا مجموعہ ہے، نہ امام صاحب کا عام میلان ارباب عقل کیطرف ہے، بلکہ انکے زمانہ تک تفسیر کے متعلق عقلی و نقلی حیثیت سے جو کچھ لکھا جا چکا تھا، امام صاحب نے تفسیر کبیر مین ان سب کو جمع کر دیا ہے، البتہ امام صاحب سے پہلے مفسرین کا عام انداز یہ تھا کہ آیتون کی تفسیر کے متعلق جسقدر اقوال ہوتے تھے، ان سب کو جمع کر دیتے تھے، اور گو وہ اقوال باہم متعارض اور متناقض ہوتے تھے، تاہم ان مین کسی قول کو کسی قول پر ترجیح نہین دیتے تھے، اس لیے ملاحدہ کے دل مین خود قرآن مجید کے متعلق شکوک و شبہات پیدا ہو جاتے تھے، امام صاحب بھی، جیسا کہ اوپر کی تمام مثالون سے ثابت ہوتا ہے، ان تمام اقوال کو جمع کر دیتے ہین، لیکن صرف ان کے جمع کرنے ہی پر اکتفا نہین کرتے، بلکہ ان مین ایک قول کو ترجیح دیدیتے ہین، اس لیے اس مین بھی بحث و نظر اور عقل و استدلال کا پہلو پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ خود تفسیر کبیر مین ایک موقع پر لکھتے ہین :-

مفسرین کوئی آیت بیان کرتے ہین تو اس کے متعلق بہت سے متعارض اقوال بیان کر دیتے ہین،... لیکن ہم ایک قول کو باقی اقوال پر دلیل سے ترجیح دیدیتے ہین[1]، لیکن یہ ترجیحی وجوہ بھی بالکل عقلی نہین ہوتے بلکہ

(۱) جب کوئی صحیح روایت مل جاتی ہے تو نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہین،

(۲) جب تک کوئی مانع نہ ہو، قرآن مجید کے الفاظ کو حقیقی معنی پر محمول کرتے ہین اور اس حیثیت سے بہت سے مواقع پر نقل کو عقل پر ترجیح دیتے ہین،

(۳) عام مفسرین آیتون کی تفسیر مین جو تفصیلات بیان کرتے ہین، اگر ان کا ذکر خود قرآن مجید مین نہین ہوتا، تو ان کو قابل اعتناء نہین سمجھتے، لیکن بایں ہمہ صراحۃً انکار بھی نہین

۱؎ تفسیر کبیر ج ۱ ص ۵۴۲

کرتے، شلاً حضرت موسٰی علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام کی لڑکیون کی بکریون کے پانی پلانے کا جو قصہ قرآن مجید مین مذکور ہے اس کے متعلق لکھتے ہین کہ پانی پلانے کی کیفیت کے متعلق بہت سے اقوال ہین، ایک یہ کہ کنوئین کے سرے پر ایک پتھر تھا، جس کو دس اور کہا جاتا ہے کہ چالیس اور کہا جاتا ہے کہ سو آدمی اٹھا سکتے تھے، لیکن حضرت موسٰی علیہ السلام نے اس کو تنہا اٹھا کر پانی پلا دیا، دوسرا یہ کہ حضرت موسٰی علیہ السلام نے جب لوگون سے پانی پلانے کے لیے کشمکش کی تو ان لوگون نے کنوئین کے سرے پر پتھر کو ڈالدیا لیکن حضرت موسٰی علیہ السلام نے اس پتھر کو پھینک کر پانی پلا دیا، لیکن قرآن مجید مین اس کا بیان نہین ہے، اس لیے ان مین صحیح قول کا علم صرف خدا کو ہے۔ البتہ اس عورت نے حضرت موسٰی علیہ السلام کی قوت کا بیان کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس نے حضرت موسٰی علیہ السلام مین کوئی ایسی بات ضرور دیکھی جو انکی قوت پر دلالت کرتی تھی،

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کے لیے جو خدا کے پیغمبر تھے کیونکر جائز تھا کہ اپنی دونون لڑکیون کے متعلق مویشیون کے پانی پلانے کی خدمت سپرد کرین تو ہم یہ کہین گے کہ قرآن مجید مین یہ مذکور نہین ہے کہ ان دونون لڑکیون کے باپ شعیب علیہ السلام تھے، اور لوگون کا اس کے متعلق اختلاف ہے، لڑکیون کے نام کے متعلق بھی مفسرین مین اختلاف ہے، محمد بن اسحاق کے نزدیک بڑی لڑکی کا نام صفورا اور چھوٹی کا لیا تھا، اور موسٰی علیہ السلام کے پاس اکثر مفسرین کے نزدیک بڑی لڑکی آئی تھی، لیکن کلبی کہتے ہین کہ چھوٹی لڑکی آئی تھی

ہ تفسیر کبیر ج ۱ ص ۵۸۲

لیکن قرآن مجید ان تفصیلات پر دلالت نہین کرتا،[1]

لیکن بااینہمہ تفسیر کبیر مین بہت سے ایسے غیر ضروری مباحث بھی آگئے ہین، جن کو تفسیر سے کوئی تعلق نہین، البتہ اگر ان غیر ضروری مباحث کو حذف کردیا جائے تو وہ بلاشبہہ عقلی ونقلی تفسیر کا ایک عمدہ مجموعہ ہے،

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۵۹۸-۵۹۹

مطالعہ خانہ احباب

یہ کتاب شریف پہلے عظیم صاحب نے

دو سال پڑھی۔ اور اب دوسرے پڑھیں گے